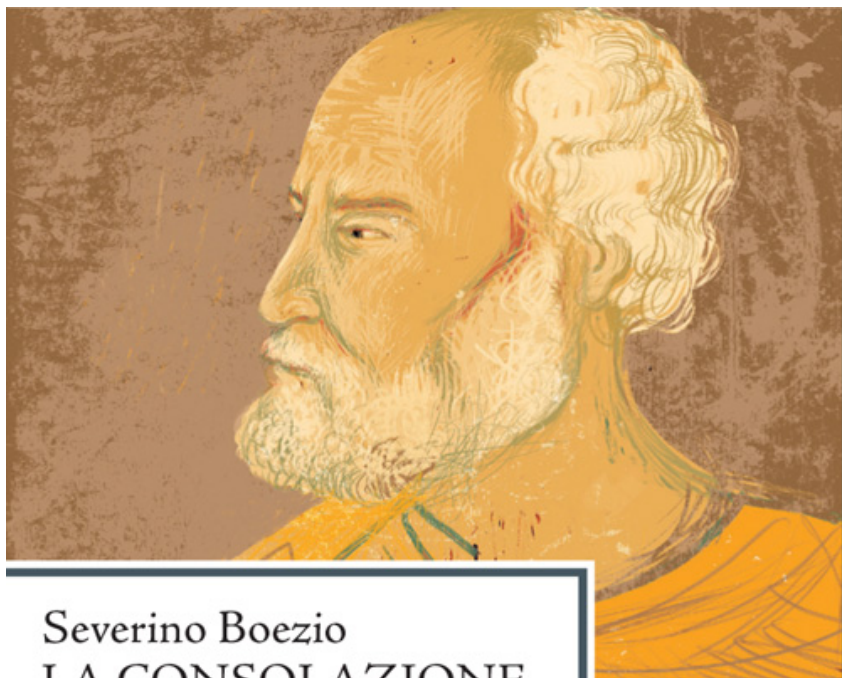




Severino Boezio
**LA CONSOLAZIONE
DELLA FILOSOFIA**

introduzione di Christine Mohrmann
traduzione e note di Ovidio Dallera

TESTO LATINO A FRONTE

BUR
rizzoli

CLASSICI DEL PENSIERO

Nel Paradiso di Dante, fra le anime sapienti del cielo del Sole, c'è Severino Boezio, il senatore romano giustiziato da Teodorico nel 524. Uno degli ingegni più lucidi del suo tempo. Un singolare pensatore che si colloca al limite di un'epoca: l'ultimo dei Romani e il primo dei tempi nuovi.

La consolazione è il suo scritto più noto, che testimonia in maniera drammatica e profonda l'esperienza estrema di un uomo di fronte alla morte. Boezio è in prigione, attende che sia eseguita la sua condanna, e fa appello alla Filosofia, la sua nutrice, e ultima consolazione. Con lei mediterà sui grandi temi del suo tempo: sulla natura dell'uomo: il bene e il male, la libertà e il caso, la natura di Dio e la felicità terrena. Per colmare l'abisso dell'irrazionale attraverso la profondità del pensiero e l'illuminazione divina.

Severino Boezio (475/480-524), prima di essere condannato, fu alleato di Teodorico, nel tentativo di garantire una pacifica convivenza tra i Goti e i Romani. Suo il merito di aver raccolto e preservato il patrimonio culturale della classicità e, in particolare, il pensiero greco di Platone e Aristotele.

Christine Mohrmann (1903-1988) ha insegnato Letteratura latina e greca cristiana nelle università di Norimberga e Amsterdam.

BUR
rizzoli

Anicio Manlio Severino Boezio

LA CONSOLAZIONE DELLA FILOSOFIA

Introduzione di Christine Mohrmann
Traduzione, cronologia, premessa al testo
e note di Ovidio Dallera

Testo latino a fronte



CLASSICI DEL PENSIERO

Proprietà letteraria riservata
© 1977 RCS Rizzoli Libri S.p.A., Milano
© 1994 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano
© 1999 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-63119-5

Titolo originale dell'opera:
ConsolatioPhilosophiae

Prima edizione digitale 2012 da dodicesima edizione BUR Classici
del Pensiero giugno 2009

In copertina: illustrazione © Beppe Giacobbe
Progetto grafico di Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu
--

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

CRONOLOGIA

BOEZIO E I SUOI TEMPI

475/480 Anicio Manlio Severino Boezio nasce a Roma da Flavio Narsete Manlio Boezio, dell'illustre *gens* Anicia.

476 Fine dell'impero romano d'Occidente: Odoacre, re degli Eruli, conquista Ravenna, depone l'ultimo imperatore, Romolo Augustolo, e invia le insegne imperiali all'imperatore d'Oriente, Zenone, ottenendo per sé il titolo di *patricius* e il governo della *provincia* Italia.

482 Per ispirazione di Acacio, patriarca di Costantinopoli, l'imperatore Zenone pubblica l'*Henoticon* o Editto di unione, con cui tenta di conciliare le tesi cristologiche dei nestoriani (due nature e due persone in Cristo, umana e divina) e dei monofisiti (una sola natura, divina).

483/492 Pontificato di Felice III (santo), rigido custode dell'ortodossia.

484 Papa Felice III, ostile all'*Henoticon*, scomunica Acacio : ha inizio lo « scisma acaciano », destinato a durare fino al 519.

487 Il padre di Boezio, Flavio, è nominato console, durante il regno di Odoacre.

488 circa Probabile missione del padre di Boezio in Egitto, con la carica di prefetto. Con lui soggiorna in Oriente il giovane figlio, che vi perfeziona la sua conoscenza del greco.

489 Teodorico, re degli Ostrogoti, ricevuta l'investitura dell'Italia dall'imperatore Zenone, scende nella penisola, sconfigge Odoacre sull'Isonzo e a Verona e lo assedia a Ravenna.

490 circa Muore Flavio, padre di Boezio, e questi è affidato alle cure del potente e colto patrizio romano Quinto Aurelio Memmio Simmaco, che provvede alla sua educazione.

491/518 Impero di Anastasio I, che riconosce l'autorità di Teodòrico in Italia, in cambio di un omaggio puramente formale da parte del re dei Goti. Favorevole al monofisismo, perseguita i cattolici e rompe i rapporti con il pontefice di Roma.

492/496 Pontificato di Gelasio I (santo), che combatte con vigore i monofisiti.

493 Teodorico espugna Ravenna e mette a morte Odoacre. L'Italia centro-settentrionale è sotto il dominio dei Goti.

495/500 circa Boezio sposa Rusticiana, figlia di Simmaco.

496/498 Pontificato di Anastasio II. Di spirito conciliante, cerca, ma invano, di risolvere lo scisma acaciano.

497 Accordo fra Teodorico e l'imperatore d'Oriente Anastasio : il re dei Goti ottiene il diritto di nominare i consoli.

498/514 Pontificato di Simmaco (santo). Di famiglia sarda — non imparentata con quella del suocero di Boezio — viene eletto con l'appoggio di Teodorico ed è da questo sostenuto contro l'antipapa Lorenzo, esponente del ceto senatorio romano filo-bizantino.

500 Visita di Teodorico a Roma e probabile suo incontro con Simmaco e Boezio.

502/507 Boezio compone i trattati *De institutione arithmetica* e *De institutione musica*. Risalgono a questo periodo anche i trattati *De institutione geometrica* (di incerta attribuzione) e *De institutione astronomica* (perduto).

506 circa Per mezzo del proprio segretario Cassiodoro, Teodorico chiede a Boezio — noto ormai per la sua competenza scientifica — di costruire due orologi da inviare al re dei Burgundi.

508/509 Boezio traduce e commenta l'*I sagoge* di Porfirio.

509 Teodorico sconfigge i Franchi ad Arles e annette al suo regno la Provenza.

510 Il 1° di gennaio Boezio assume la carica di console *sine collega*. Oltre che per la nobiltà delle sue origini, il consolato gli è attribuito da Teodorico per i suoi titoli di uomo di cultura e di scienza.

510/511 Boezio traduce e commenta le *Categorie* di Aristotele.

511/520 Dopo la morte di Clodoveo re dei Franchi, Teodorico si impone, nell'Europa occidentale, come il più autorevole dei sovrani barbarici.

512 Boezio traduce e commenta il trattato aristotelico *Dell'interpretazione*.

Alcuni vescovi orientali chiedono a papa Simmaco consiglio sul problema della natura di Cristo. Anche Boezio si interessa al problema cristologico e scrive il *Liber contra Eutychen et Nestorium* in difesa dell'ortodossia cattolica contro l'eresia monofisita e nestoriana.

513/514 Traduzione e commento degli *Analitici primi* di Aristotele; composizione dei trattati *De syllogismis categoricis*, *De divisione*, *Introductio ad syllogismos categoricos*.

514/523 Pontificato di Ormisda (santo), che intrattiene buoni rapporti con Teodorico ed è favorevole alla conciliazione con Costantinopoli.

517 Boezio traduce gli *Analitici secondi* di Aristotele e compone il trattato *De hypotheticis syllogismis*.

518/520 Traduzione e commento dei *Topici* di Aristotele; commento ai *Topici* di Cicerone.

518/527 Impero di Giustino I. Deciso fautore dell'ortodossia cattolica, perseguita i monofisiti e avvia una politica di conciliazione e di intesa con il papato romano.

519 Per iniziativa e con la mediazione di Giustiniano — nipote e consigliere dell'imperatore Giustino — viene composto lo scisma acaciano. Tra i negoziatori inviati da Roma compare anche Simmaco, suocero di Boezio.

Eutarico, marito di Amalasunta figlia di Teodorico, viene riconosciuto dall'imperatore Giustino come erede presuntivo di Teodorico e, primo dei Goti, è proclamato console.

521/522 Boezio compone il trattato *De differentiis topicis* e le opere teologiche: *De Trinitate*; *Utrum, Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*; *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*; *De fide catholica*.

522 Il 1° gennaio sono elevati alla dignità consolare i due giovani figli di Boezio, il quale, per l'occasione, pro nuncia il panegirico di Teodorico.

Muore Eutarico, lasciando un figlio, Atalarico, che nel 526 sarà il successore di Teodorico, sotto la reggenza di Amalasunta.

522/523 Boezio esercita una delle cariche più importanti dell'amministrazione, quella di *magister officiorum*, che comporta la direzione generale dei servizi della corte e dello Stato, il comando delle guardie addette al palazzo del sovrano e alcune attribuzioni di politica estera.

523 Viene eletto al pontificato Giovanni I (santo), appartenente al gruppo dei senatori filo-imperiali, tra cui sono Albino, Simmaco, Fausto, Boezio. Si incrinano i rapporti di « coesistenza pacifica » tra il papato e Teodorico, che nel pontefice vede un pericoloso alleato dell'imperatore d'Oriente.

(primavera). In occasione dell'elezione di Giovanni I al pontificato, il senatore Albino scrive una o più lettere — forse a nome del senato — all'imperatore Giustino. La corrispondenza viene intercettata da un cortigiano di Teodorico, il *referendarius* Cipriano, che accusa Albino e il senato di intesa con l'imperatore e di macchinazioni ai danni di Teodorico.

Boezio si reca a Verona, dove è stata sporta la denuncia contro Albino, e assume la difesa del senatore, dimostrando l'infondatezza dell'accusa. Riesce anche a impedire che giungano a Teodorico i falsi documenti con i quali gli accusatori intendono incriminare il senato.

(agosto). Boezio scade dalla sua carica — annuale — di *magister officiorum*. Ormai semplice senatore, viene attaccato a sua volta da Cipriano e dagli esponenti del partito filo-goto, che sulla base di lettere falsificate sporgono denuncia a Ravenna contro l'ex ministro. I capi d'accusa sono : di aver impedito l'opera dei delatori nei riguardi del senato; di aver tramato per il ripristino dell'autorità imperiale in Italia; di aver aspirato illegalmente a un'alta carica, macchiandosi di *sacrilegium*.

524 (inizi). Boezio viene tradotto in stato di arresto a Pavia e imprigionato negli edifici annessi al battistero della cattedrale pavese. Vi rimarrà fino alla morte, attendendo, negli ultimi mesi, alla composizione (o definitiva elaborazione) della *Consolatio*

Philosophiae.

(estate). Boezio si appella a Teodorico, di cui era stato leale collaboratore. Ma il re goto, ormai maldisposto verso la nobiltà romana — e in particolare verso la corrente filo-imperiale di cui Boezio è esponente, sospettata di tradimento —, deferisce il suo ex ministro al senato perché lo giudichi.

Da Cipriano vengono prezzolati dei delatori — Basilio, Opilione, Gaudenzio — con il compito di produrre false accuse e influenzare i giudici.

Il giudizio di Boezio è affidato a una commissione senatoriale presieduta dal *praefectus urbi*. Incerta è la sede del processo, probabilmente Roma. La commissione, impaurita dalle conseguenze di un'eventuale opposizione ai disegni del sovrano, giudica l'imputato senza ascoltarlo ed emette un verdetto di colpevolezza.

(autunno). Da Pavia (o Verona) dove risiede, Teodorico conferma la sentenza di colpevolezza e condanna Boezio alla pena capitale.

(inverno). Boezio viene giustiziato nell'*Ager Calventianus*, identificabile con un sobborgo di Pavia, a nord della città.

524/525. L'imperatore Giustino, per motivi di politica generale e per ritorsione ai provvedimenti anti-romani di Teodorico, scatena una dura persecuzione contro gli ariani d'Oriente, correligionari dei Goti. Nelle intenzioni dell'imperatore la persecuzione dovrebbe estendersi agli ariani d'Occidente.

525 Teodorico costringe papa Giovanni I a recarsi a Costantinopoli per chiedere la revoca dei provvedimenti di persecuzione.

526 Da Teodorico viene fatto condannare e giustiziare Simmaco, suocero di Boezio.

Muore papa Giovanni I, imprigionato da Teodorico dopo il suo ritorno dal viaggio, infruttuoso, a Costantinopoli. Muore Teodorico, ormai isolato e deluso, consapevole del fallimento della sua politica di coesistenza e cooperazione dell'elemento romano con quello gotico.

INTRODUZIONE

La Consolatio Philosophiae di Boezio

La Consolatio Philosophiae, uno degli ultimi frutti, in Occidente, della cultura greco-romana, può essere considerata un classico della letteratura europea. Ha diritto a questo titolo per il modo con cui ha conservato elementi essenziali della cultura filosofica dell'antichità classica, per il suo valore spirituale, che si manifesta sotto forma d'un umanesimo nobile, e — merito non ultimo — per l'influsso che questo tardo prodotto della cultura antica ha esercitato, a partire dalla rinascenza carolingia, sul pensiero medievale.

Il suo autore, Boezio, ha potuto apparire ad alcuni l'ultimo dei Romani, ad altri il precursore della scolastica. Quanto alla prima definizione si può dire di Boezio che era un Romano affascinato dalla filosofia greca, uno dei rappresentanti di quell'ellenismo che caratterizzò l'epoca della dominazione ostrogota. Boezio constatava con rammarico la decadenza della conoscenza del greco nel mondo latino e si sforzava di conservare, per i latini, attraverso traduzioni e commenti, l'eredità del pensiero, soprattutto filosofico, della Grecia. Come Romano s'inseriva dunque nel numero di quei suoi compatrioti che nel corso dei secoli avevano guardato verso l'Oriente, per arricchirsi di pensiero e di cultura ellenica.

Quanto al secondo titolo, quello di precursore della scolastica, Boezio ne prepara la via distinguendo nettamente tra il dominio della fede e quello della ragione.¹

Senza troppo insistere su queste definizioni, più o meno esatte, mi sembra più giusto vedere in Boezio, con Rand ² e altri, uno dei fondatori del medioevo. Come tale il suo posto è accanto a Cassiodoro, suo contemporaneo, che intese fare per il trivium, e particolarmente per la tradizione della grammatica e della retorica, ciò che Boezio si era proposto per il quadrivium (termine che sembra essere stato coniato da lui) e, in modo particolare, per la filosofia. E, procedendo un po' nel tempo, si pone accanto a Gregorio Magno, a Benedetto e a Isidoro di Siviglia, precursori e fondatori del medioevo.

La funzione di Boezio, il ruolo da lui svolto nella storia della cultura occidentale, sono determinati, in gran parte, dalla situazione politica e culturale del suo tempo. Visse ai limiti di due mondi. Nei periodi di transizione non sono tanto gli spiriti dotati di originalità creativa ad avere una posizione di primo piano nella storia del pensiero e della cultura umana, ma piuttosto coloro che, grazie alla loro capacità di sintesi, sanno trasmettere gli elementi migliori di una cultura in via d'estinzione a un mondo nuovo che si va formando. Tale era Boezio.

Anicio Manlio Severino Boezio nacque a Roma intorno al 480 dalla nobile famiglia degli Anici, cristiani dal tempo di Costantino, famiglia che aveva dato all'impero numerosi alti funzionari. I membri di questa famiglia, prettamente romana, si erano messi al servizio degli Ostrogoti, che ufficialmente dovevano governare nell'Impero di Occidente in nome dell'imperatore di Bisanzio, Teodorico, vincitore di Odoacre, avendo concluso un accordo con l'imperatore Anastasio, governava i Romani in qualità di patrizio, nominato dall'imperatore: poteva designare i consoli, pur riconoscendo — più o meno contro voglia — la sovranità dell'imperatore e l'unità dell'impero. Sotto l'imperatore Giustino I i rapporti tra la Roma ostrogota e Bisanzio erano migliorati, grazie soprattutto alla fine dello scisma che, dal 484, aveva separato le Chiese d'Oriente e d'Occidente (519). Ciò nonostante le relazioni tra gli Ostrogoti, ariani, e i Bizantini, cattolici, non erano sempre facili e spesso davano luogo a conflitti. Boezio fu la vittima, probabilmente innocente, di uno di questi conflitti.

La carriera politica di Boezio s'annunciava brillante. Dopo la morte prematura del padre, che era stato console nel 487, Boezio fu educato nella casa di Q. Aurelio Memmio Simmaco, senatore e uomo di larga cultura umanistica. Più tardi ne sposò la figlia, Rusticiana. Non si sa dove si sia familiarizzato con la lingua e con la filosofia greca. L'ipotesi secondo cui avrebbe studiato ad Atene è stata generalmente abbandonata, anche se recentemente C. J. de Vogel ha cercato di rendere accettabile l'idea che Boezio abbia fatto i suoi studi prima ad Atene, più tardi ad Alessandria.³ Per quel che concerne quest'ultima città è soprattutto P. Courcelle che ha mostrato come il pensiero di Boezio sia stato profondamente influenzato dalla scuola alessandrina di Ammonio, ciò che renderebbe probabile l'idea d'un soggiorno ad Alessandria. Ritorno più oltre su questa ipotesi.⁴

Entrato al servizio di Teodorico, Boezio è ricoperto di onori. Era

console nel 510, magister officiorum verso il 522-523. Nel 522 poteva « salutare » come consoli i suoi due figli, ancora molto giovani. Triste segno, del resto, della decadenza di quella che era stata nel passato la più alta carica romana. La carriera brillante di Boezio venne interrotta brutalmente da un grave incidente: l'accusa di aver cospirato contro Teodorico. Caduto in sospetto per aver preso, sembra in modo poco prudente, la difesa del senatore Albino, sotto processo per presunti intrighi contro Teodorico in favore dell'imperatore Giustino, Boezio ben presto fu accusato di aver scritto delle lettere che comprovavano trame contro l'autorità regia; nello stesso tempo venne incriminato per pratiche magiche. Fu imprigionato, probabilmente a Pavia, e giustiziato nel 524.⁵ Il suo protettore e suocero Simmaco lo seguì poco tempo dopo nella morte.

I motivi della condanna a morte di Boezio — e anche di Simmaco — furono puramente politici. Tuttavia più tardi l'esecuzione di Boezio fu interpretata come un episodio della persecuzione dei cattolici da parte dell'ariano Teodorico e il filosofo fu considerato, e spesso venerato, come martire. Nel IX secolo Adone di Vienne dice nel suo *Chronicon* (84, 123, c. 107): quo tempore, Symmachum atque Boetium consulares viros pro catholica pietate idem Theodoricus occidit. Le origini del culto di Boezio non sono chiare. Nel 725 le sue reliquie furono inumate, per ordine del re longobardo Liutprando, a Pavia nella chiesa di San Pietro in del d'Oro, la stessa nella quale, sempre per iniziativa di Liutprando, sarebbero state trasportate le spoglie di sant'Agostino. Si sarebbe tentati di pensare a una relazione tra il culto di Boezio e l'interpretazione cristiana della *Consolatio* iniziata — sembra — da Alcuino.⁶ Tuttavia la *translatio* delle reliquie di Boezio è anteriore ad Alcuino. Ciò non esclude, più tardi, un'azione reciproca tra il culto e l'interpretazione cristiana. Il culto di Boezio fu approvato, per la diocesi di Pavia, da un decreto della Congregazione dei Riti, il 15 dicembre 1883.

L'OPERA DI BOEZIO

La rinascenza dell'Ellenismo, di cui ho parlato al principio dell'introduzione, è in gran parte determinata dai contatti dell'Italia, dominata dagli Ostrogoti, con l'Impero d'Oriente. In questo movimento — su cui agì certamente la presenza a Roma di rifugiati politici d'Oriente, come Artemidoro e Antimo il medico, e quella di numerosi diplomatici di lingua greca — Simmaco e Boezio svolsero senza dubbio un ruolo

importante: può darsi che ne siano stati anche gli iniziatori. Supposizione possibile e suggestiva è che il giovane Boezio abbia trovato tra gli immigrati un maestro che lo avviasse allo studio della lingua e della filosofia greca. Ma ci troviamo nel campo delle ipotesi.

Sembra che Boezio sia stato un talento molto precoce. Ancora giovanissimo concepì, a quanto pare spinto da Simmaco, un programma metodico, e ardito nello stesso tempo, per far conoscere ai Latini le ricchezze delle lettere greche. La sua prima opera è una parafrasi dell'Aritmetica di Nicomaco di Gerasa. In una lettera indirizzata a Simmaco, che accompagnò questo primo frutto della sua penna, Boezio annunciò l'intenzione di trattare tutto il ciclo delle scienze che portano alla filosofia, ossia: aritmetica, musica, geometria, astronomia. Questo progetto però non costituisce per lui che la fase preparatoria. Ha intenzione infatti di passare poi alla filosofia e concepisce uno dei più ambiziosi programmi: vuol tradurre in latino e commentare tutte le opere di logica, di morale, di fisica di Aristotele, poi tradurre e commentare tutto Platone e infine mostrare che i due filosofi sono d'accordo nell'essenziale. Di questo programma così vasto Boezio, morto prematuramente, non poté realizzare che una piccolissima parte.

In questa introduzione, necessariamente breve, non mi dilungherò su tutta l'opera boeziana. Alcune osservazioni sommarie potranno bastare.

Una gran parte dell'opera di Boezio è di carattere didattico. Dei suoi trattati concernenti il quadrivium non ci sono giunti che quello sull'aritmetica, già menzionato, e il De institutione musica. Quanto a quest'ultimo, lo si è generalmente considerato, così come il De institutione arithmetica, una parafrasi di un'opera di Nicomaco di Gerasa. Tuttavia H. Potiron crede di poter dimostrare che Boezio si distacca ripetutamente dalla sua fonte,⁷ tesi approvata da de Vogel.⁸ D'altra parte A. Pizzani è dell'avviso che quelle che Potiron considera concezioni originali di Boezio, siano state da lui attinte da un altro autore latino, probabilmente Albino.⁹

Dopo questo lavoro preparatorio, Boezio passa alla filosofia e particolarmente alla logica. Scrive un commento all'Isagoge di Porfirio, utilizzando la traduzione di Mario Vittorino. Poi, non soddisfatto dell'opera di questo filosofo, fa una traduzione più letterale dello stesso trattato, aggiungendovi un nuovo commento più ampio.

Nel quadro del progetto concernente Aristotele rientra anche la traduzione delle Categorie con un commento in quattro libri, e la

traduzione del Perì Hermeneías (Dell'interpretazione) con due commenti, uno elementare in due libri e l'altro in sei libri. Queste opere hanno costituito, con la traduzione dell' Isagoge di Porfirio, il « manuale » della logica (logica vetus) dal medioevo sino al momento in cui si è conosciuto l'Organon completo.

Tralascio gli altri lavori di Boezio nel campo della logica, rimandando il lettore interessato ai manuali correnti.

Non mi è possibile dilungarmi sui problema, ancora dibattuto, delle fonti delle opere sulla logica di Boezio. Courcelle vi vede soprattutto l'influenza di Ammonio e della scuola alessandrina. J. Shiel crede che siano traduzioni di note al margine, che Boezio avrebbe trovato in un manoscritto delle opere di logica di Aristotele, risalente alla scuola di Proclo.¹⁰ Minio-Paluello sembra condividere questa tesi, ¹¹come pure, con alcune riserve, de Rijk nel suo studio sulla cronologia delle opere di logica.¹² De Vogel invece sembra essere molto scettico sull'ipotesi di Shiel.¹³

Poiché a Boezio non fu possibile realizzare il suo programma per tutta l'opera di Aristotele e di Platone, lo si è considerato — a torto — in primo luogo come logico. Soprattutto la Consolatio, specie di testamento filosofico di Boezio, costituisce la prova che il suo orizzonte era più vasto.

Grazie alla riscoperta d'un estratto di una notizia perduta di Cassiodoro, il cosiddetto Anecdoton Holderi che c'informa sull'opera teologica di Boezio (scripsit librum de s. Trinitate et capita quaedam dogmatica et libros contra Nestorium) si è concordi nel considerare autentici quattro dei cinque trattati teologici trasmessici sotto il nome di Boezio.¹⁴ Sul quinto, il De fide catholica, si sono espresse riserve. Le opere autentiche sono intitolate: De Trinitate; Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur ; Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint; Liber contra Eutychen et Nestorium. Queste opere teologiche hanno un forte colorito filosofico, ma confutano senz'altro la teoria di certi eruditi secondo la quale l'autore della Consolatio sarebbe stato un filosofo non cristiano.

LA « CONSOLATIO »

Passiamo ad esaminare la Consolatio, opera che, detto tra parentesi, non è una Consolatio nel senso classico della parola. È piuttosto una specie di Protreptikos (esortazione) che si presenta sotto forma di dialogo alternato a versi.

La *Consolatio* è composta di cinque libri. Il primo inizia con un componimento in versi, nei quali Boezio, malato, si duole in prigione della sua triste condizione. È circondato dalle Muse che gli dettano il suo lamento. Improvvisamente gli appare una donna dal viso venerabile, con occhi splendenti di una forza di penetrazione straordinaria; ha colorito luminoso, e vigore giovanile, sebbene tanto carica d'anni da sembrare d'un'altra età (1,1).¹⁵ Dopo aver scacciato le Muse (*scenicae meretriculae*), la donna si china sull'ammalato, che è caduto in una specie di letargo e non la riconosce; gli asciuga gli occhi pieni di lacrime e annuncia di esser venuta a guarirlo. Allora il malato riconosce la sua « nutrice », compagna della giovinezza: donna Filosofia (1,3).¹⁶ Questa spiega che è venuta per consolarlo nella sua miseria. Con l'aiuto di exempla, ricordandogli le ingiustizie di cui sono rimasti vittime tanti pensatori, come Socrate, Zenone, Seneca e molti altri, lo persuade a « mettere a nudo la sua ferita », sì che ella la possa curare (si operam medicantis exspectas, opertet vulnus detegas) (1,4).¹⁷ Il lamento di Boezio, il racconto delle sue disgrazie, in cui egli vede un trionfo dell'ingiustizia e una violazione delle regole della morale (1,4), termina con una preghiera in versi (*O stelliferi conditor orbis*) di stile classicista. Questa poesia si conclude con la seguente invocazione: *Rapidus, rector, comprime fluctus et, quo caelum regis immensum, firma stabiles foedere terras.* (1,V,46-48).¹⁸

In questo canto si riconosce il motivo che ritornerà nel corso dell'opera: l'infelicità di Boezio, generalizzata e considerata come la conseguenza d'una condizione disastrosa dell'umanità. Questa condizione è in contrasto con l'ordine cosmico, stabile e non soggetto a sconvolgimenti.

Nel secondo libro la Filosofia esorta Boezio a rassegnarsi alle vicissitudini della Fortuna.¹⁹ È come un primo sedativo somministratogli con l'aiuto della retorica.

Nei primi due libri e all'inizio del terzo, caratterizzati da una marcata intonazione oratoria, abbondano i luoghi comuni, derivati dalla filosofia moralizzante e popolare dell'epoca. Tuttavia Courcelle crede di poter individuare in questi libri pieni di sviluppi oratori, tracce di teorie neoplatoniche, e anche una certa ripresa di Macrobio.²⁰ Ma del problema delle fonti di Boezio parlerò brevemente più oltre.

Nel corso del terzo libro l'argomentazione si fa più serrata e nello stesso tempo più seria. Ora la Filosofia inizia una terapia qualificata come più efficace. Viene studiato il problema del bene, che non si trova nelle

ricchezze, negli onori, nella potenza: Dio è sommo bene, tutto tende verso di lui. Ma perché — obietta Boezio — esiste il male nel mondo? Perché la ripartizione del bene e del male fra i cattivi e i buoni sembra fatta senza discernimento? Nel quarto libro la Filosofia risponde a questa obiezione, affrontando il problema, arduo e carico di mistero, del bene e del male: i beni dei cattivi sono falsi, le infelicità dei giusti sono utili per la loro salvezza. Ma a noi sono ignoti i disegni secondo cui Dio opera per il nostro bene.

L'argomentazione conduce a un altro problema, ancora più difficile, quello del libero arbitrio e della prescienza divina, che costituisce l'argomento del quinto libro.

LA FORMA LETTERARIA

Se la struttura della *Consolatio* è abbastanza chiara, questo libro ci pone, nondimeno, di fronte a numerosi problemi riguardanti da una parte la forma letteraria e dall'altra le sue fonti e — per di più — l'essenza stessa del suo contenuto.

La *Consolatio* si presenta, come abbiamo già visto, come una specie di *πρωτρεπτικός εἰς θεόν*, e non come una *consolatio* classica, ma la sua forma letteraria rivela una mescolanza — a prima vista assai bizzarra — di elementi appartenenti a generi diversi. Il quadro generale è quello di un dialogo alternato con parti poetiche. In questo dialogo, che qua e là sembra richiamarsi al dialogo socratico, si inseriscono ampie digressioni di ognuno dei due interlocutori, secondo la tradizione del dialogo aristotelico.

La mescolanza di prosa e di poesia risale alla satira menippea, ma questo procedimento si ritrova nel corso della letteratura latina in opere tanto diverse come il *Satyricon* di Petronio, l'*Apocolocyntosis* di Seneca, il *De nuptiis* di Marziano Capella. A sua volta Boezio fa di questa maniera letteraria un uso personalissimo, escludendo cinismo e oscenità propri, all'origine, di questo genere.

Come abbiamo già visto il dialogo si svolge tra Boezio e una « apparizione » ; donna Filosofia. Bisogna dedurre da questo apparato scenico che si tratta d'una specie di apocalisse e che ciò che la Filosofia ha da dire è una specie di rivelazione, come vogliono Klingner, Courcelle e altri? ²¹ Se si prende il termine apocalisse nel suo significato puramente tecnico, come designazione di un genere letterario d'origine giudaica, caratterizzato da un misticismo tutto particolare, non sembra lecito

applicarlo all'opera di Boezio. Anche se si volesse avvicinare la *Consolatio al Pastore di Erma*, opera cristiana definita apocalittica, non si potrebbe far a meno di rilevare, nonostante un certo parallelismo nella descrizione della Filosofia da una parte e della donna, rappresentazione della Chiesa dall'altra, alcune differenze essenziali. Maggiori appaiono, se mai le rassomiglianze con il *Poimandres* (il Rivelatore nei libri ermetici). Comunque l'apparato scenico della *Consolatio* affonda le sue radici, a mio avviso, piuttosto nelle maniere letterarie dell'antichità classica che nel mondo giudaico-cristiano. Ha, innanzi tutto, relazioni dirette con la forma letteraria della *prosopopea*: rappresentazione d'idee astratte sotto forme umane. La *prosopopea* acquista, fin dal principio, un suo posto nella letteratura grecoromana, in descrizioni di sogni, di visioni ecc., e rimane a lungo in voga, sebbene in un uso più statico, meno drammatico. Una *prosopopea* di questo tipo si trova, per citare un esempio preso dalla letteratura cristiana, nell'immagine, gusiosa, della Pazienza, rappresentata da Tertulliano (*De pat.* 15,4). Più drammatica è la scena, pur qua e là venata di toni burleschi, delle « apparizioni » delle *nugae nugarum et vanitates vanitatum* da una parte, della *continentia* dall'altra, nelle Confessioni di sant'Agostino (VIII, XI, 26 e 27). Questa drammatizzazione d'idee astratte, negli autori cristiani, soprattutto quelle dei vizi e delle virtù, porta ad allegorie molto articolate e particolareggiate, quali si trovano per esempio nella *Psychomachia* di Prudenzio. Nella tradizione della letteratura profana le *Nuptiae* di Marziano Capella, di una struttura molto complessa, ci pongono di fronte a problemi d'interpretazione assai difficili. Si è creduto di scoprirvi una forte influenza neoplatonica, e anche elementi che s'ispirano alla iniziazione ai misteri.²² Ed è noto il successo che l'allegoria, e particolarmente l'opera di Marziano, ha goduto nella tradizione medievale, non soltanto letteraria, ma anche delle arti figurative.

Se dunque donna Filosofia di Boezio si colloca in una tradizione letteraria secolare, ciò non vuol dire che sia privo d'ogni originalità l'uso che di questa forma retorica fa lo scrittore. Originale è tra l'altro il modo con cui Boezio mescola la realtà autobiografica con certe immagini letterarie tradizionali.

Si impone a questo punto la questione del ruolo di donna Filosofia nel dialogo. Si deve vedere in questa apparizione il riconoscimento, da parte di Boezio, della funzione, importante, perfino decisiva, svolta dalla filosofia nella sua viia? In tal caso donna Filosofia sarebbe una specie

d'ipotesi della filosofia, strumento e prodotto della ragione umana. Bisogna andare ancora più oltre e prendere la Filosofia per la saggezza divina, come ha suggerito Klingner? ²³ Orappresenta, come è stato proposto, la ragione dello stesso Boezio? In tal caso nella *Consolatio* avrebbe luogo la descrizione di un dialogo interiore e l'opera di Boezio s'avvicinerebbe ai *Soliloquia* di Agostino. Per molte ragioni la prima ipotesi mi sembra la più probabile. Nel corso del dialogo ha luogo un vero confronto tra la filosofia come tale e la persona di Boezio, che sotto il peso delle disgrazie sta rischiando di perdere il contatto con la filosofia, la quale, sino allora, aveva occupato un posto centrale nella sua vita. Nella *Consolatio* vi è innegabilmente un elemento autobiografico, ma l'opera non si presenta in primo luogo come un'introspezione diretta, bensì come un incontro di Boezio, malato psichicamente, distrutto dalla sventura, con la Filosofia, che ha la parte di « guida dell'anima ». A causa degli avvenimenti drammatici, Boezio sembra aver dimenticato certi principi e certe dottrine ed è grazie all'aiuto di donna Filosofia che comincia a ritrovare se stesso, a ridiventare quello che era stato. Courcelle definisce la *Consolatio* « un vero corso di metafisica ». È un corso che tende ad una « conversione » in senso platonico. ²⁴

Ciò si richiama a un'altra maniera letteraria, tradizionale, che ha un posto centrale nell'apparato scenico, soprattutto dei primi due libri. Boezio è malato e la Filosofia è venuta con l'intenzione di curarlo e di guarirlo. In un importante articolo Wolfgang Schmid ha esaminato tutto ciò che si ritrova di elementi medici nella descrizione della malattia di Boezio. ²⁵ Il critico non esclude la possibilità che una realtà autobiografica sia alla base della scena patetica di Boezio paralizzato, psichicamente, da una grave malattia. Schmid diagnostica questa malattia come letargia. Ma, nello stesso tempo, la letargia era un simbolo filosofico e religioso. Il critico tedesco crede di scoprire un « nucleo » autobiografico e reale, sviluppato in simbolo. Donna Filosofia ha nel trattamento terapeutico il ruolo di una « risvegliatrice » che toglie Boezio dalla sua apatia-sonnolenza. E in questo procedimento terapeutico si scoprirà l'utilizzazione della metafisica della luce, così cara al pensiero platonico. ²⁶ Il simbolismo della letargia lo ritroviamo anche in sani Agostino, sia nei suoi sermoni (come per esempio Serm. 87,14; 395,8) sia nelle Confessioni (VIII, V,12). Si pone inoltre in un simbolismo più universale : i termini *νόσος*-*malum* s'usavano per le inquietudini dell'anima; nel conflitto tra paganesimo e cristianesimo, questi termini —

e queste immagini simboliche — erano usati, fin dall'inizio, contro i cristiani. San Paolo è qualificato come peste, *λοιμός* (Act. 24, 5) ; da Tacito l'*exitibilis superstitio* è definita come *malum* (Ann. 15, 44). Ma è soprattutto Giuliano l'Apostata che crede di scoprire come malattia l'abbandono dell'ellenismo (nel senso speciale che egli dà a questo termine) da parte dei cristiani. E, d'altra parte, l'ultimo grande apologeta cristiano, Teodoreto di Ciro dava alla sua Apologia il titolo di *Terapeutica delle malattie elleniche*.²⁷

L'originalità di Boezio la ritroviamo anche nell'applicazione della maniera antica della satira menippea, combinazione di prosa e di poesia, al dialogo filosofico. E soni) stati proprio i versi, più che non il testo in prosa, ad attrarre l'attenzione della critica filologica. Tuttavia i componimenti poetici non dovrebbero essere studiati separatamente, come è stato fatto troppo spesso. Questi canti, in tutto 39, hanno un posto importante nella struttura dell'opera, perché organicamente legati al dipanarsi delle idee. A volte riassumono ciò che è stato detto, a volte annunciano ciò che segue. Ma questo non è l'essenziale, mi sembra. La funzione di queste parti poetiche potrebbe venir paragonata — con tutte le riserve che s'impongono — a quella dei canti del coro nella tragedia greca. Non soltanto riassumono e annunciano, ma riprendono ciò che è detto nel dialogo, ad un livello più elevato, in una maniera più profonda. Così nelle parti poetiche si ha un confronto degli avvenimenti sul piano umano con l'ordine cosmico.²⁸ Che tali considerazioni e riflessioni, ancora tradizionali, ispirate da certe teorie stoiche, si presentino a volte in forma più o meno pastorale o campestre, idillica, è dovuto al gusto letterario dell'epoca. Ma, nonostante tali elementi talora quasi ludici, e troppo spesso ripetuti, bisogna vedere nella maggior parte di queste poesie il riflesso del pensiero più autentico di Boezio. Per citare un solo esempio: il famoso canto *O qui perpetua* (3, IX), tante volte interpretato, commentato e tradotto, e definito un inno neoplatonico, attesta tutta la serietà di questi intermezzi poetici. Nello stesso tempo esso mostra la diversità delle fonti, da cui Boezio attinge, in una poesia contenente elementi essenziali del suo pensiero: accanto al *Timeo* di Platone, e probabilmente al commento di Proclo sul *Timeo*, una tradizione lirica pagana e — forse — una anche cristiana.²⁹

LE FONTI DI BOEZIO

Uno dei problemi più difficili dell'opera boeziana, e particolarmente

della *Consolatio*, è quello delle fonti filosofiche alle quali Boezio ha attinto. Si potrebbe porre il problema in modo più generale e domandarsi quale sia stato il mondo filosofico e spirituale dal quale ha tratto ispirazione. Senza voler negare il valore degli studi di un Usener, di un Klingner e di altri, credo di poter affermare che le ricerche iniziate da P. Courcelle hanno aperto un'epoca nuova negli studi boeziani.³⁰ Secondo Courcelle, Boezio s'ispira in primo luogo alla filosofia neoplatonica contemporanea, come veniva insegnata nei circoli della scuola alessandrina, nella tradizione di Proclo, da Ammonio e dai suoi allievi. La scuola alessandrina costituiva — all'epoca di Boezio — il grande centro della filosofia neoplatonica, più importante di Atene, anche se là si trovavano ancora non pochi rappresentanti di questa filosofia. Courcelle è d'avviso che Boezio abbia probabilmente appreso il greco e acquisito la sua cultura filosofica ad Alessandria, nella scuola, pagana, d'Ammonio. Alessandria era allora il punto d'incontro di una folla di giovani stranieri, tra i quali numerosi erano i cristiani. Boezio avrebbe avuto per le mani i corsi d'Ammonio, che erano appena apparsi. Le tracce dell'insegnamento del maestro alessandrino sono più evidenti nel quarto e nel quinto libro della *Consolatio*.

Il metodo di ricerca che ha portato Courcelle a questa conclusione è quello che egli aveva già applicato alle *Confessioni* di sant'Agostino.³¹ È il lavoro paziente e coscienzioso che mira a delineare le fonti con l'aiuto dei testi paralleli. Courcelle applica questo procedimento con grande perspicacia, con intuito innegabile e con finezza di spirito, e perciò non può che destare ammirazione. Ma tale metodo, applicato in modo brillante, non è senza rischi. Ho avanzato, alcuni anni fa, a proposito delle *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, alcuni dubbi e alcune critiche sul valore dimostrativo di questo metodo.³² Tracciando dei testi paralleli per stabilire una relazione di fonti, si corre il rischio di considerare un'identità verbale — determinata da una situazione concreta identica — senz'altro come prova d'una relazione di fonti. Ciò che a volte si dimentica è la quantità limitata dei mezzi linguistici, che in una situazione identica induce il soggetto parlante a ricorrere a formule e termini identici. Il rischio di stabilire una relazione di fonti inesistenti è particolarmente grave se si tratta d'un autore vivente in un'epoca caratterizzata da un certo epigonismo, come quella di Boezio: è in tali epoche che formule fatte, passate da un autore a un altro, divengono d'uso corrente. Sono ben lontana dal negare la forza dimostrativa di

parecchi testi paralleli proposti da Courcelle per provare una relazione di fonti, ma credo che tra i testi presi in esame ce ne siano alcuni o troppo brevi, o troppo tradizionali o di un carattere troppo formalistico per poter giungere alla conclusione di una relazione diretta.

Attualmente nessun critico nega le relazioni esistenti tra Boezio e la scuola alessandrina. È pure evidente che Boezio è in primo luogo un filosofo nutrito di neoplatonismo contemporaneo. Nello stesso tempo però credo che certi « testi paralleli » citati da Courcelle non siano convincenti. Inoltre non si riuscirebbe mai a negare a Boezio una certa originalità. Nel campo filosofico, come nella forma letteraria, egli non sembra privo di un certo dono di sintesi, arricchito da un misurato eclettismo. Se non si può vedere con Klingner nel secondo libro della Consolatio una diatriba cinico-stoica e nel terzo un testo platonico, di stile e d'ispirazione, non si può d'altra parte mai sopravvalutare l'influsso esercitato su di lui dalla scuola alessandrina e in particolare dai corsi di Ammonio. Non si dovrebbe escludere, in certi casi, la possibilità di una pluralità di fonti. Talvolta egli sembra aver attinto direttamente da Plotino o da Proclo, e anche da altri.³³

IL PROBLEMA DEL CRISTIANESIMO DI BOEZIO

Rimane ancora una questione essenziale. Si è concordi nel credere che Boezio sia stato cristiano, costituendo le sue opere teologiche — ormai considerate autentiche³⁴ — la prova che la tesi di un Boezio filosofo pagano è insostenibile. L'ipotesi avanzata da Cappuyns,³⁵ secondo la quale Boezio avrebbe «perso la sua fede» poco prima di morire, non ha nessun fondamento nei testi. Ma se Boezio era cristiano, non è meno vero che nella Consolatio elementi cristiani sono quasi del tutto assenti: le citazioni bibliche che si sono volute rintracciare sono, tutt'al più, vaghe reminiscenze, il nome di Cristo non compare e il Dio di Boezio sembra essere il Dio astratto dei filosofi piuttosto che il Dio personale dei cristiani. D'altra parte non ci sono elementi nettamente pagani nell'opera di Boezio, anche se taluni critici li hanno voluti riscontrare nella parte dedicata alla fortuna, soprattutto nel secondo e nel terzo libro. A torto, mi pare. Se si legge attentamente quella che è stata definita una specie di diatriba sulla fortuna, ci si renderà conto che la fortuna non è rappresentata come una forza divina.³⁶ Essa è il destino che domina la vita degli uomini e di cui essi sono le vittime, ancor più quando la fortuna è loro favorevole che quando è contraria: poiché proprio allora essa impedisce di vedere in che

consiste la vera felicità. È attraverso questa tesi che donna Filosofia passa dal dominio delle idee più o meno popolari, concernenti la sorte umana, a una concezione più profonda.

Tutte queste rappresentazioni della fortuna di cui è difficile trovare paralleli nei filosofi dell'epoca e che appartengono a certe convenzioni, prive di valore religioso, servono come prima cura somministrata dalla Filosofia a Boezio malato. Che la Fortuna sia anche personificata a volte per mezzo della prosopopea, potrebbe servire come argomento in favore dell'opinione formulata.

Ritorniamo al problema del cristianesimo di Boezio. Se mancano da una parte elementi apertamente cristiani e dall'altra elementi pagani nel senso religioso del termine, è estremamente difficile dimostrare nella *Consolatio*, l'esistenza di enunciati contrari alla dottrina e alla fede cristiana. E ciò mi sembra un fatto capitale, spiegabile soltanto con un'esclusione voluta e cosciente da parte di Boezio di tutto ciò che avrebbe potuto turbare un cristiano.

Rimane da provare quale sia stata la ragione per cui Boezio ha volutamente escluso da quest'opera, che sembra concepita come suo testamento spirituale, tutti gli elementi cristiani. Può darsi che questa formula « testamento spirituale » non sia esatta e che si debba piuttosto parlare di un testamento filosofico. Comunque mi sembra impossibile dare alla questione suddetta una risposta sicura e definitiva. Chi saprebbe ricostruire i motivi più intimi che hanno guidato gli atti di un uomo messo di fronte alla morte? Si rimarrà dunque nel campo delle ipotesi.

Questo mi pare evidente: Boezio era in primo luogo filosofo, per vocazione e per predilezione. Se si esaminano le sue opere, frutto di una vita breve, si può concludere che l'esistenza di quest'uomo è stata piena — nonostante i suoi incarichi politici e amministrativi — di ciò che si era proposto come impegno e ideale: rendere accessibile ai suoi compatrioti, in latino, l'eredità dei grandi filosofi greci, e in primo luogo di Platone e di Aristotele. Trovandosi in prigione, accusato di « crimini » considerati gravi, Boezio si rese conto senza dubbio che non gli sarebbe stato più possibile tradurre in atto il suo progetto ardito e immenso. Nello stesso tempo egli si domandò certamente quale fosse il valore di questa filosofia, alla quale aveva votato la sua vita. Nulla impedisce di supporre che nella malattia di Boezio si nasconda un fatto autobiografico: una specie di depressione che lo porta a dubitare del vero valore di ciò che ha riempito la sua vita di filosofo. Sforzandosi di mostrare nella *Consolatio* quale sia

il vero valore della filosofia nella vita umana, anche nelle situazioni più tragiche; volendo, nello stesso tempo, dare una sintesi di ciò che non poteva compiutamente analizzare ed esporre nei particolari, Boezio considera suo dovere giustificarsi di fronte a se stesso e nello stesso tempo pagare il debito che credeva di avere nei confronti dei suoi contemporanei e particolarmente dei suoi lettori.

Se si considera così la Consolatio nel quadro della vita di questo filosofo assetato di saggezza umana, si comprende che egli ha voluto — che ha dovuto — distinguere tra ragione umana e dottrina della fede. Con un eroismo tragico ha difeso, di fronte alla morte, i valori ai quali aveva votato la sua vita.

LO STILE DI BOEZIO

Ma questo cristiano, Boezio, totalmente dedito alla filosofia, non si è mai lasciato sfuggire idee, parole ispirate dalla sua fede religiosa? Questa questione ci introduce in un'altra problematica: quella della lingua e dello stile della Consolatio di Boezio. La lingua è determinata, soprattutto nel lessico, da un certo purismo classicista. Il suo è il vocabolario di un autore profano, non soltanto nelle parti poetiche, ma anche in quelle in prosa. Ma non si deve di necessità concludere che il purismo della Consolatio sia privo di ogni elemento cristiano. Questo purismo ha avuto i suoi antecedenti nella letteratura cristiana. Minucio Felice aveva scritto in una lingua tradizionale da cui aveva escluso — per ragioni stilistiche — tutte le parole e le locuzioni cristiane, che s'incontrano in gran numero nel suo contemporaneo e compatriota Tertulliano.³⁷ Ma era soprattutto la poesia cristiana, metrica, che da Giovenco in poi si serviva di una lingua poetica tradizionale, da cui erano esclusi il più possibile i neologismi cristiani.³⁸ Questa tradizione di una lingua poetica classicista sopravviverà nel corso dei secoli e anche nel medioevo. Tali procedimenti stilistici nascondono per loro natura il contenuto cristiano di un testo. Mi sembra che, nell'interpretazione della Consolatio, si debba tener conto di certi procedimenti di « camuffamento », stilistico e linguistico. In uno studio su alcuni tratti caratteristici della lingua di Boezio mi auguro di mostrare che dietro certe parole e formule della lingua, a prima vista profana, si potrebbero nascondere idee e sentimenti cristiani. Ci sono dei passi — poco numerosi è vero — in cui Boezio si tradisce per cristiano: involontariamente? È un problema di difficile soluzione.³⁹

Boezio è divenuto uno dei grandi maestri del medioevo. La *Consolatio* soprattutto, usata, dopo Alcuino, come manuale scolastico e libro di edificazione nello stesso tempo., ha esercitato un'influenza enorme sia sul pensiero filosofico sia sulla spiritualità del medioevo, come pure sull'arte figurativa medievale.⁴⁰ Il libro era presente in quasi tutte le grandi biblioteche medievali: gli antichi cataloghi attestano la presenza della *Consolatio*, a partire dall' VIII secolo, nella biblioteca di York, dove, senza dubbio, Alcuino l'ha conosciuta. Nel IX secolo la sua presenza è documentata a Riquier e a Nevers, a Reichenau, a Frisinga, a San Gallo e altrove.⁴¹ Ma il periodo di maggior diffusione si ebbe fra il XII e il XIII secolo.

Nell'XI secolo il libro fu commentato da Remigio di Auxerre e particolarmente numerosi furono i commenti nei secoli XII e XIII. L'interpretazione cristiana, inaugurata da Alcuino, la rese ancora più accessibile ai lettori medievali. Jean de Meun parafrasò una parte della *Consolatio* nella sua continuazione del *Roman de la Rose*.

Alla fine del IX secolo la *Consolatio* fu tradotta, per ordine del re Alfredo il Grande, in anglosassone. Seguirono presto traduzioni medievali in quasi tutte le lingue dell'Europa occidentale.⁴²

La leggenda di Boezio martire ha favorito l'interpretazione cristiana della *Consolatio* e in numerose citazioni Boezio figura come saggio cristiano e martire. Per ricordare un solo esempio: nel canto X del *Paradiso* Dante assegnandogli un posto tra Orosio ed Isidoro, celebra il « martire » il cui corpo riposava a Ciel d'Oro e l'anima godeva della pace celeste:

Per vedere ogni ben, dentro vi gode
l'anima santa, che il mondo fallace
fa manifesto a chi di lei ben ode;
lo corpo ond'ella fu cacciata giace
giuso in Cieldauro; ed essa da martiro
e da esilio venne a questa pace.

X, 124-129.

Nimega, aprile 1975

CHRISTINE MOHRMANN

¹ Cfr. MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I, Berlin 1957, p. 148 sgg.

2 E. K. RAND, *Boethius, the First of the Scholastics*, in *Founders of the Middle Ages*, Cambridge Mass., 1928, p. 135 sgg.

3 C. J. DE VOGEL, *Boethiana* I, « *Vivarium* » 9, 1971, p. 51 sgg. Tuttavia in una *Retractatio*, « *Vivarium* » 10, 1972, p. 37 sgg., (*Boethiana* II), ha corretto la sua opinione per quel che riguarda Atene. Considera probabile in sé un soggiorno ad Atene : « *but it is not so that there is proving evidence* ».

4 P. COURCELLE, *Boèce et l'école d'Alexandrie*, « *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école française de Rome* », LII, 1935, p. 185 sgg.; *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948, p. 257 sgg.

5 È questa l'opinione tradizionale; tuttavia C. H. Coster, dopo aver riesaminato i testi contemporanei sulla morte di Boezio e di suo suocero, conclude che Boezio e Simmaco furono giustiziati nel 526 : cfr. *The fall of Boethius*, in « *Mélanges H. Grégoire, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaviques* », XII, 1952 [1953], p. 45 sgg.

6 v. p. 30.

7 H. POTIRON, *Boèce, théoricien de la musique grecque*, Paris 1960.

8 « *Vivarium* » 9, 1971, p. 52 sgg.

9 U. PIZZANI, *Studi sulle fonti del « De Institutione musica di Boezio »*, in « *Sacris Erudiri* » 16, 1965, p. 5 sgg.

10 « *Medieval and Renaissance Studies* » 4 (1958), p. 216 sgg.

11 « *Studia Patristica* », 1957, p. 364 sgg.

12 L. M. DE RIJK, *On the Chronology of Boethius' Works on Logic*, « *Vivarium* » 2, 1964, p. 1 sgg. e 125 sgg.

13 « *Vivarium* » 9, 1971, p. 51 sgg.

14 H. USENER, *Anecdota Holderi: ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*, Leipzig 1877.

15 Si tratta di un *topos* molto diffuso: il vecchio che è giovane; la donna anziana che si presenta sotto le apparenze della giovinezza. Cfr. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, p. 106 sgg.

16 Uno schizzo della storia di questo motivo di Donna Filosofia nella letteratura latina è stato fatto da P. COURCELLE, « *Journal des savants* » 1970, p. 209 sgg. Cfr. anche: J. GRÜBER, *Die Erscheinung der Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in « *Rhein. Mus.* » 112, 1969, p. 166 sgg. Grüber mette in rilievo il carattere che la Filosofia assume, di dio risanatore.

17 Cito dall'edizione di L. BIELER, *Anicii Manlii Severini Boethii, Philosophiae Consolatio*, Turnhout 1957 (Corpus Christianorum, vol. XCIV, pars 1).

18 « La violenza dei flutti, o reggitore, tu calma e mediante la legge con cui reggi l'immenso cielo rinsalda bilmente la terra ».

19 Sul ruolo della Fortuna v. p. 27.

20 *Les lettres grecques en Occident*, cit., p. 28 sgg.

21 Cfr. F. KLINGNER, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin 1921 (Philologische Untersuchungen, 27), p. 116 sgg.; P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Paris 1967, p. 19 sgg.

22 Per un'interpretazione «moderna» delle *Nuptiae*, secondo certe teorie ermeneutiche di Barthes, v. : LUCIANO LENAZ, *Martianus Capella, De Nuptiis Philologiae et Mercurii, Liber secundus*, Padova 1975, passim.

23 F. KLINGNER, *op. cit.*, p. 116 sgg. Questo punto di vista — che è in relazione diretta con l'interpretazione apocalittica dell'opera — è rifiutato da Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967, p. 21.

24 P. COURCELLE, *La Cons. de Phil.*, p. 19.

25 WOLFGANG SCHMID, *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*, Festschrift Bruno Snell, Monaco di Baviera 1956, p. 113 sgg.

26 *op. cit.* p. 126 sgg.

27 Cfr. P. CANIVET, *Théodore de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques, Sources Chrétiennes*, vol. 57, Paris 1958, p. 42 sgg.

28 Cfr. LUIGI ALFONSI, *Boezio poeta*, « Antiquitas » 9, 1954, p. 3 sgg.

29 Cfr. DE VOGEL, *Boethiana*, I, p. 63 e II, p. 7 sgg., con riferimento a Klingner.

30 Mi permetto di citare qui, ancora una volta, le pubblicazioni principali in cui Courcelle tratta il problema delle fonti boeziane: *Boèce et l'école d'Alexandrie*, « Mélanges d'Archeologie et d'Histoire de l'école française de Rome » LII, 1935, p. 185 sgg. ; *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948, in modo particolare il capitolo: *L'Orient au secours de la culture profane: Boèce*; *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Paris 1967, soprattutto il capitolo I, p. 17 sgg.

31 *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950.

32 *Augustinus Magister* 3, Paris 1954, p. 35 sgg.

33 Cfr. DE VOGEL, *Boethiana* 1, p. 61 sgg.

34 v. p. 17.

35 M. CAPPUYNS, *Boèce*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 9, 1937, c. 348 sgg.

36 Cfr. COURCELLE, *La Cons. de Phil.*, p. 103 sgg. ; DE VOGEL, *Boethiana* II, p. 27 sgg.

37 CHR. MOHRMANN, *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne*, « Etudes sur le latin des chrétiens » III, Roma 1965, p. 147 sgg.

38 CHR. MOHRMANN, in « Etudes sur le latin des chrétiens » I, Roma 1958, p. 151 sgg.

39 Nello studio sulla lingua di Boezio tratterò anche delle osservazioni, molto acute, fatte sugli elementi cristiani nella *Conso latio* da DE VOGEL, *Boethiana* II, p. 3 sgg. Ci sarebbe ancora molto da dire sul posto avuto da Boezio nella letteratura del Rinascimento, ma ciò esula da questa introduzione.

40 Non posso qui dilungarmi sulla fortuna della *Consolatio*. Mi permetto di rinviare il lettore al libro già citato di COURCELLE: *La Consolation de Philosophie*, passim. Vedere anche: E. MÂLE, *L'art religieux da XIII^e siècle en France*, Paris 1931.

41 Cfr. MAX MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1, Monaco di Baviera 1911, p. 32 sgg.

42 Cfr. A. VAN DE VIJVER, *Les traductions de De Consolatione Philosophiae*, « Lettérature comparée, Humanisme et Renaissance », 6, 1939, p. 247 sgg.

PREMESSA AL TESTO

LA TRADIZIONE DEL TESTO

I numerosissimi codici della *Consolatio* — qualche centinaio — sparsi in tutte le biblioteche d'Europa, sono la testimonianza tangibile del favore e della diffusione dell'opera in età medievale. Benché non sia stato ancora possibile ricostruire uno « stemma » dei codici, gli studiosi sono pressoché concordi nel far risalire tutti i manoscritti noti a due archetipi diversi, uno in caratteri maiuscoli, uno in caratteri minuscoli. Secondo il Klingner (in « Gnomon », XVI, 1940), deriverebbero dall'archetipo maiuscolo due dei manoscritti più autorevoli tra quelli utilizzati dagli editori della *Consolatio* : il *Bernensis* 179 (sigla K) del IX/X secolo e l'*Emmeranus* Clm 14324 (E) del X/XI secolo. Sempre secondo lo stesso autore sarebbero strettamente imparentati tra di loro i codici *Parisinus* BN lat. 7181 (P), *Tegernseensis* Clm 18765 (T), *Vaticanus* lat. 3363 (V) e *Laurentianus* XIV 15 (L), tutti del IX secolo e tutti di primaria importanza. Pure di notevolissimo interesse risultano l'*Aurelianensis* 270 (O) databile intorno all'820 e i tre manoscritti *Sangallensis* 844 (F), *Turonensis* 803 (M), *Neapolitanus* IV. G. 68 (N), tutti quanti del IX secolo. Al IX/X secolo risalgono invece il *Bonnensis* 175 (D), il *Bernensis* A 92 + 455 (*Bern*) e il *Vindobonensis* 271 (*Vind*). Tra i manoscritti di età posteriore sono pregevoli l'*Antuerpiensis* M. 16. 8 (A), l'*Einsidlensis* 302 (*Eins*) del X secolo e il *Bambergensis* M. IV. 2 dell'XI secolo. Un certo contributo alla ricostruzione del testo critico è venuto anche dalla versione greca della *Consolatio* del monaco Planude (XIII sec), che lavorò su un buon codice di età precedente.

EDIZIONI

L'*Editio princeps* della *Consolatio* fu stampata da Hans Glim, probabilmente a Savigliano, nel 1471. Seguirono, nei secoli successivi, numerosissime edizioni che videro la luce in quasi tutti i

paesi europei. Particolarmente accurata l'edizione giuntina del 1507 a Firenze e quella bodoniana del 1798 a Parma.

La prima edizione critica dell'opera di Boezio apparve nel 1871 a Lipsia nella « Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana » e fu curata da Rudolph Peiper. Tra le edizioni critiche più recenti, si segnalano per rigore di metodo e sicurezza di risultati quella di E. K. Rand nella « Loeb Classical Library », Londra e Cambridge, Mass., 1918; quella di K. Büchner nelle « Editiones Heidelbergenses », Heidelberg, 1947 (seconda edizione migliorata, 1960 : testo riprodotto nella presente edizione) ; quella di L. Bieler nel « Corpus Christianorum. Series Latina », Turnhout, 1957.

TRADUZIONI E COMMENTI

La fortuna di cui l'opera di Boezio ha goduto, non solo nel medioevo ma anche durante l'età moderna, si è tradotta in un numero veramente cospicuo di traduzioni e di commenti in tutte le principali lingue europee, e non solo in queste.

Il primo volgarizzamento pubblicato in Italia risale al 1520 ed è dovuto al canonico milanese don Anselmo Tanzo. Tra le altre versioni antiche ebbero larga diffusione quella di Benedetto Varchi, pubblicata a Firenze nel 1551 e quella di Alberto Fiorentino, eseguita nel Trecento, ma edita solo nel 1735 a Firenze. Quest'ultima traduzione ebbe l'onore di numerose ristampe fino alla metà dell'Ottocento. Alla fine del secolo l'opera venne riproposta dall'editore Carabba di Lanciano nella nuova versione della marchesa Teresa Venuti. La prima traduzione condotta con rigore filologico su testo critico fu curata nel 1921 da U. Moricca per l'editore Salani di Firenze. In tempi più recenti si segnalano la versione di E. Rapisarda (Catania, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, 1961), apprezzabile per la finezza dell'interpretazione dei passi poetici, e quella puntuale di R. Del Re (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968).

Le versioni nelle altre lingue moderne non sono meno abbondanti di quelle in italiano. L. Obertello, nella sua informatissima monografia dedicata a Boezio (*Severino Boezio*, Genova, 1974) elenca ben 41 edizioni della *Consolatio* in traduzione anglosassone e inglese, tra cui, di particolare interesse, quella anglosassone eseguita per ordine di re Alfredo il Grande e quelle inglesi di G. Chaucer e della

regina Elisabetta I. Lo stesso Obertello enumera anche 30 edizioni di versioni francesi, 22 di versioni tedesche, 19 di spagnole (17 in castigliano e 2 in catalano), 12 di neerlandesi (9 in olandese e 3 in fiammingo), 3 di greche, 3 di polacche, 2 di ungherese e una traduzione in ebraico moderno.

L'opera di Boezio ha stimolato — soprattutto in età medievale — l'interesse di numerosi, e talora illustri, commentatori. A chiosare il testo della *Consolatio*, o parte di esso, furono, tra gli altri, il filosofo irlandese Giovanni Scoto Eriugena (810-870 circa), il monaco franco Remigio d'Auxerre (841-908 circa), i teologi francesi Guglielmo di Conches (1080-1150 circa) e Pierre d'Ailly (1350-1420).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

La bibliografia boeziana è amplissima. Una rassegna completa, aggiornata e ragionata degli scritti sulla figura e sull'opera di Boezio è fornita da Luca Obertello nel secondo volume dello studio intitolato *Severino Boezio*, pubblicato a Genova nel 1974. La monografia dell'Obertello, ricca e documentata, raccoglie in ampia sintesi i risultati delle ricerche più recenti su Boezio e l'opera sua.

Sull'esperienza biografica di Boezio, si possono utilmente consultare:

P. Godet, *Boèce*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1910.

W. A. Edwards, *The Last of the Romans*, in « *Classical Journal* », VII (1912).

G. B. Picotti, *Il Senato romano e il processo a Boezio*, in « *Archivio storico italiano* », LXXXIX, 15, 2 (1931).

M. Cappuyns, *Boèce*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, 1937.

F. Klingner, *Boethius*, in *Römische Geisteswelt*, Leipzig, 1943.

G. Bardy, *Boèce*, in *Le Christianisme e l'Occident barbare*, Paris, 1945.

P. Courcelle, *Histoire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948.

W. Schooneman, *Boethius martelaar des Katholieke Orthodoxie?*, in « *Studia catholica* », XXV (1950).

C. H. Coster, *The Fall of Boethius: His Character*, in « *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* », XII (1952).

M. T. Antonelli, *Severino Boezio*, in *Grande antologia filosofica*, Milano, 1954.

F. Wotke, *Boethius*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1954.

L. Alfonsi, *Boezio*, in *Enciclopedia filosofica*, Venezia-Roma, 1957.

H. Liebeschütz, *Boethius and the Legacy of Antiquity*, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967.

C. Leonardi, L. Minio-Paluello, U. Pizzani e P. Courcelle, *Severino Boezio*, Roma, 1970.

Sull'opera di Boezio, e sui problemi di carattere filologico, estetico, filosofico e critico che essa pone, si segnalano:

F. Nietzsche, *Das System des Boethius und die ihm zuge schriebene theologischen Schriften. Eine kritische Untersuchung*, Berlin, 1860.

G. Bednarz, *De universo orationis colore et syntaxi Boe thii*, Bratislava, 1883-1910.

A. Hildebrand, *Boethius und seine Stellung zum Christentume*, Regensburg, 1885.

G. Semeria, *Il Cristianesimo di Severino Boezio rivendicato*, Roma, 1900.

A. P. McKinlay, *Stylistic Tests and the Chronology of the Works of Boethius*, in « Harvard Studies in Classical Philology », XVIII (1907).

E. K. Rand, *Boethius, the First of the Scholastics*, in *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1928 (rist. New York, 1957).

P. Courcelle, *Boèce et l'école d'Alexandrie*, in « Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome » LII (1935).

M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938.

F. Sassen, *Boethius, Leermeeester der Middeleeuwen*, in « Studia Catholica », XIV (1938).

H. M. Barrett, *Boethius. Some Aspects of his Times and Works*, Cambridge, 1940 (rist. New York, 1965).

L. Alfonsi, *Studi Boeziani*, in « Aevum », XIX (1945) ; XXV (1951).

E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1947.

P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.

E. Rapisarda, *Poetica e poesia in Boezio*, in « Orpheus », III (1956).

V. Cilento, *Medio Evo monastico e scolastico*, Milano-Napoli, 1961.

L. M. de Rijk, *On the Chronology of Boethius' Works on Logic*, in « Vivarium », 2 (1964).

G. Maurach, *Boethius interpretationen*, in « Antike und Abendland », XIV (1968).

A. Crocco, *Introduzione a Boezio*, Napoli, 1970.

Studi speciali sulla *Consolatio Philosophiae* :

G. Schepps, *Handschriftliche Studien zu Boethius « De Consolatione*

Philosophiae », Würzburg, 1881.

- A. Engelbrecht, *Die « Consolatio Philosophiae » des Boethius. Beobachtungen über den Stil des Autors und die Ueberlieferung seines Werkes*, in « Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften », CXLIV, 3 (1902).
- E. K. Rand, *On the Composition of Boethius Consolatio Philosophiae*, in « Harvard Studies in Classical Philology », XV (1904).
- F. Di Capua, *Il « cursus » nel De Consolatione e nei trattati teologici di Severino Boezio*, in « Didaskaleion », III (1914; rist. in *Scritti minori*, Roma, 1959).
- F. Klingner, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin, 1921.
- L. Bieler, *Textkritische Nachlese zu Boethius' De Philosophiae consolatione*, in « Wiener Studien », LIV (1936).
- E. T. Silk, *Boethius' Consolatio Philosophiae as a sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia*, in « Harvard Theological Review », XXXII (1939).
- K. Büchner, *Bemerkungen zum Text der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in « Hermes », LXXV, 3 (1940).
- K. Dienelt, *Sprachliche Untersuchungen zu Boethius' Consolatio Philosophiae*, in « Glotta, Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache », XXIX, 1/2 (1941).
- A. Marigo, *Intorno al testo critico della Philosophiae consolatio di Boezio. La lingua e lo stile*, Palermo, 1942.
- L. Alfonsi, *Sulla composizione della Philosophiae Consolatio boeziana*, in « Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di scienze morali », CII, II (1942-1943).
- K. Büchner, *Bemerkungen zum dritten Buche von des Boethius Trost der Philosophie*, in « Historisches Jahrbuch », LXII-LXIX (1949).
- W. Schmid, *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*, in « Festschrift Bruno Snell », München, 1956.
- L. Bieler, *Vorbemerkungen zu einer Neuausgabe der Consolatio des Boethius*, in « Wiener Studien », LXX (1957).
- J. Sulowski, *The Sources of Boethius' De Consolatione Philosophiae*, in « Sophia », XXIX, 1 (1961).
- E. Rhein, *Die Dialogstruktur der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Frankfurt am Main, 1963.
- F. Sciuto, *Il dualismo nella Consolatio di Boezio*, in « Acta Philologica

- », III (1964).
- C. Wolf, *Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in « Rivista di cultura classica e medievale », VI (1964).
- V. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Meisenheim am Glan, 1965.
- P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Paris, 1967.
- P. Courcelle, *Neuplatonisches in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, a cura di W. Beierwaltes, Darmstadt, 1969.
- J. Grüber, *Die Erscheinung der Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in « Rheinisches Museum für Philologie », 112 (1969).
- D. S. Chamberlain, *Philosophy of Music in the Consolatio of Boethius*, in « Speculum », 45 (1970).
- P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, in « Journal des Savants » (1970).

TESTIMONIANZE E GIUDIZI

DOCUMENTI ANTICHI

I

Tra i documenti più antichi — e sicuri — su Boezio è il frammento noto come *Anecdoton Holderi*, dal nome di Alfred Holder che lo scoprì nel 1875. Risale probabilmente al 522 ed è attribuito a Cassiodoro. Ecco (tradotto) il testo relativo a Boezio :

Boezio si segnalò per le altissime cariche ricoperte. Fu oratore preparatissimo sia in latino sia in greco, e fu lui a fare il panegirico del re Teodorico, con uno splendido discorso tenuto in senato in occasione del consolato dei figli. Compose un trattato sulla Santa Trinità, alcuni scritti su questioni dogmatiche e un'opera contro Nestorio. Gli si deve anche un componimento di tipo pastorale. Ma il suo merito maggiore fu nella traduzione delle opere di logica e dialettica e nelle discipline matematiche, in cui uguagliò o addirittura superò gli autori dell'antichità.

II

Una testimonianza non meno preziosa è quella fornita dall'anonimo autore del *Liber pontificalis*, che raccoglie le notizie degli antichi pontefici. Nel capitolo dedicato a papa Giovanni I — composto verosimilmente nel 530 — si legge:

Nello stesso tempo [ossia intorno al 525]... il re eretico Teodorico fece imprigionare Simmaco e Boezio, due illustri senatori ed ex consoli, e li fece uccidere con la spada.

III

Di qualche decennio più tardi — 550 circa — è la narrazione della

fine di Boezio e Simmaco, contenuta nella *Guerra gotica* dello storico bizantino Procopio di Cesarea :

Simmaco e Boezio, suo genero, uomini di antica nobiltà, erano tra i più autorevoli senatori romani, entrambi insigniti di dignità consolare. Ambedue si applicarono alla ricerca filosofica e si segnarono per il loro alto senso di giustizia. Erano larghi di soccorso, utilizzando le loro ricchezze, sia nei confronti dei concittadini, sia verso gli estranei; e proprio per questo giunsero sì ad avere una larga rinomanza, ma si attirarono anche l'invidia di uomini rotti a ogni perfidia. Teodorico, persuaso dalle calunnie di costoro, li mandò a morte sotto l'accusa di ordire una ribellione, e fece confiscare i loro beni. Passarono pochi giorni e, mentre era a tavola, Teodorico si vide servire un pesce dalla grande testa, che al re parve somigliante a quella di Simmaco da poco trucidato. Gli sembrava infatti che sporgendo i denti dal labbro inferiore e spalancando gli occhi torvi e corruciati, quello lo fissasse minacciosamente. Profondamente sconvolto da tale prodigio, e colto da fortissimi brividi, Teodorico si ritirò precipitosamente in camera sua, si gettò a letto e si fece buttare addosso coperte in gran quantità. Poi, raccontando tutto quel che era avvenuto al suo medico Elpidio, si rammaricò vivamente dell'ingiustizia commessa contro Simmaco e Boezio. E mentre, in preda a grande dolore, piangeva e si disperava per questo fatto, venne a morte: era questo il primo e il solo torto da lui commesso contro i suoi sudditi, dal momento che, contro il suo solito, aveva emesso una condanna senza aver svolto un'inchiesta approfondita sull'accusa.

IV

Di fondamentale importanza per la ricostruzione del processo a Boezio risulta il cosiddetto ANONIMO VALESIANO, ossia l'autore dei frammenti editi per la prima volta a Parigi nel 1636 da H. Valesius (Henri de Valois) e databili intorno alla seconda metà del VI secolo :

In seguito il re (*Teodorico*) cominciò a manifestare il suo livore contro i romani e a utilizzare ogni pretesto ai loro danni. Cipriano, che allora era referendario (*referendarius*), e divenne successivamente ministro delle finanze regie (*comes sacrarum*) e capo dei servizi di Corte (*magister officiorum*), spinto dalla sua smodata avidità di ricompense, sparse denuncia contro il patrizio Albino, accusandolo di aver inviato all'imperatore Giustino lettere contrarie agli interessi del regno di Teodorico; Albino, chiamato in giudizio, negò ogni addebito; intervenne allora il patrizio Boezio, che ricopriva in quel tempo la carica di *magister officiorum*, e alla presenza del re

così disse: «L'accusa di Cipriano è falsa; poiché, se Albino avesse fatto quanto gli è attribuito, avrebbe dovuto farlo con il consenso mio e di tutto quanto il senato, cosa che, o signore, è evidentemente falsa ». Allora Cipriano decise di attaccare non solo Albino, ma anche il suo difensore Boezio e si procurò falsi testimoni. D'altra parte il re era orientato a colpire i Romani, anche con mezzi subdoli, e si dava da fare per trovare il modo di sopprimerli. Perciò dà più credito a falsi testimoni che a onorati senatori. Albino e Boezio, allora, furono condotti in carcere presso il battistero della cattedrale. Il re fece quindi venire a Pavia il prefetto della città (*praefectum urbis*), Eusebio, e, senza ascoltare Boezio, pronunciò la sentenza contro di lui. Subito dopo mandò Eusebio al Borgo Calvenzano (*agro calventiano*) dove Boezio era detenuto, con l'ordine di ucciderlo. Gli legarono attorno alla fronte un capestro e glielo strinsero a lungo, fino a fargli scoppiare gli occhi, e poi, dopo averlo torturato, lo uccisero con un bastone.

V

Altri documenti e testimonianze sono sparsi per tutto l'alto medioevo; alle soglie dell'anno Mille, Gerberto d'Aurillac — il futuro papa Silvestro II — dedica a Boezio un componimento poetico di classica fattura, destinato a illustrare il monumento fatto erigere dall'imperatore Ottone III nella propria biblioteca in omaggio all'autore della *Consolatio*:

Al tempo che dalle leggi di Roma, la potente,
[il mondo era rischiarato,
tu, o Severino Boezio, padre e luce della patria,
con la tua autorità di console reggevi le redini dello Stato,
davi lustro agli studi e alla pari gareggiando
con gli ingegni greci, la tua mente divina penetrava
i misteri dell'universo. Ma ecco imperversano
[le spade dei Goti,
ed è soppressa la libertà dei Romani; tu, console ed esule.
con gloriosa morte le tue gloriose cariche abbandoni.
Ora l'onor dell'Impero, Ottone terzo, che alle arti dedica
le sue migliori energie, ti considera ben degno
[della sua reggia
e ti consacra un monumento a ricordo della tua attività
adornando così di giusti onori una figura tanto onorevole.

Tra i numerosi studi, saggi e ricerche che i critici moderni hanno dedicato alla figura e all'opera di Boezio (cfr. *Bibliografia essenziale*), si citano qui alcuni passi utili, rispettivamente a inquadrare meglio l'Autore nel clima politico del suo tempo (1° brano), a definire il significato che assume la figura allegorica della Filosofia (2° brano), a risolvere la « *vexata quaestio* » dell'ispirazione cristiana della *Consolatio* (3° brano) e infine a lumeggiare qualche aspetto dello stile boeziano (4° brano).

I

Il processo di Boezio non fu (...) un caso di vendetta personale o un episodio isolato, bensì il momento culminante di un sordo ed esteso contrasto politico, e il segno di un radicale mutamento d'indirizzo nei metodi di governo di Teodorico. Questi fin dall'inizio della sua spedizione contro Odoacre s'era trovato a dover fare i conti con il grave problema dei rapporti tra i Goti e i Latini. Ovviamente due erano le vie possibili: o far sentire ai Latini il peso e le conseguenze della sconfitta, o conservare loro, con una politica di benevolenza (resa necessaria tra l'altro dal loro numero, oltre che dalla sorveglianza esercitata dall'Impero), diritti e attribuzioni che rendessero meno evidente la rottura della continuità con l'antica *potestas impeii*. Adeguandosi ai dati obiettivi, e seguendo il proprio buon intuito politico, Teodorico scelse la seconda alternativa, agevolato anche dai dissensi religiosi esistenti tra la Sede Apostolica e l'Impero, e dalla pronta adeguazione dei circoli dirigenti dell'elemento latino.

Ma era naturale che buona parte dei vincitori goti non considerasse con favore una condotta di governo che li privava dei vantaggi della vittoria: di qui le ostilità coperte, i soprusi mascherati di legalità, le vessazioni sotterranee di cui Boezio è buon testimone, di qui il formarsi di consorterie di potenti decisi a far valere il proprio interesse, e l'unirsi ad essi anche di Latini desiderosi di partecipare alla divisione del bottino finale. Tutto ciò è nella logica delle cose; come lo è il fatto che, dapprima debole e perciò facilmente rintuzzato da uomini responsabili come Boezio, il partito goto si andasse via via rafforzando fino ad avere dalla propria lo stesso Teodorico.

Se dapprima le circostanze avevano suggerito al re goto una politica di conciliazione, ora parevano esigere una politica opposta. Composte le divergenze religiose tra il Papato e l'Impero, i Latini guardavano a quest'ultimo con accresciuto favore, tanto più pieno quanto maggiore prestigio gli conferivano i nomi di Giustino e Giustiniano. Il sospetto

facilmente si tramuta in certezza, quando vi si allei la sfiducia; e sfiduciato era l'animo del re per avvenimenti che lo rendevano inquieto sul futuro del suo regno...: la morte del genero Eutarico, erede presuntivo al trono italico; l'assassinio del nipote Sigerico, figlio del re dei Burgundi; la morte di Trasamondo re dei Vandali, buon alleato di Teodorico, e l'indirizzo filobizantino del suo successore; infine la morte di Papa Ormisda, che aveva sempre dato prova di equilibrio e di prudenza diplomatica.

Le circostanze erano dunque favorevoli a una rapida ascesa della parte gota; la parte romana era prossima alla sua rovina, nella prova di forza che si profilava imminente. Boezio era tra i suoi membri più illustri e influenti nella vita pubblica; perciò doveva cadere per primo. La domanda se egli sia stato o no colpevole di segrete trame con l'Impero non ha forse, di conseguenza, un vero significato. Egli doveva comunque essere trovato colpevole: e non rivestiva molta importanza... che la motivazione della condanna venisse offerta in questa piuttosto che in quella forma.

Per rispondere tuttavia più precisamente alla domanda, si deve riconoscere che, stando alle espressioni della *Consolatio*, la cui veridicità non è ragionevole mettere in dubbio, Boezio non era colpevole, in quanto non era stato in alcun modo implicato nell'accusa portata originariamente contro Albino. Era costui colpevole, per sua parte, di intese con Bisanzio, o le testimonianze portate contro di lui erano insussistenti? È impossibile dirlo; forse più vicina al vero è l'ipotesi di un'effettiva collusione con l'Impero; ma non possediamo alcun elemento che ci permetta di definire quale ne fosse il tenore e la portata, e pertanto il giudizio sul suo « caso » deve essere sospeso.

Boezio intervenne per difendere sia Albino sia l'intero Senato, che Teodorico voleva coinvolgere nell'accusa. Evidentemente questi agiva non soltanto di sua spontanea iniziativa, bensì anche e soprattutto per le pressioni della parte gota, decisa ad approfittare dell'incidente — forse sollevato ad arte — per eliminare d'un colpo il nucleo di resistenza più autorevole e pericoloso. Boezio, che per la sua carica e la sua personalità godeva del maggiore prestigio anche presso il re, si addossò allora il peso della difesa del Senato.

Era un dovere accettato con piena convinzione. Egli rappresentava l'intera romanità in un confronto decisivo per la sua sopravvivenza. Vinse la parte barbarica, e per opera di elementi romani guadagnati alla sua causa dalla cupidigia di onori e di denaro. Forse contribuirono alla condanna di Boezio le recenti notizie dei provvedimenti antiariani di Giustino: ...ma il motivo fondamentale fu certamente il proposito di colpire in Boezio il rappresentante e quasi il simbolo degli interessi latini.

Si dirà: questa è una interpretazione dei fatti, giustificata forse da molti elementi, ma sconfessata da altri; e comunque se ne può dare un'altra, o forse anche parecchie altre, egualmente convincenti e del tutto opposte. Per

esempio, la dura repressione gota fu dovuta ad una naturale reazione contro la scoperta e insolente politica d'intesa con l'impero perseguita dai rappresentanti della popolazione latina. Fu insomma un caso di legittima difesa, troppo violenta forse ed eccessiva, ma comprensibile. I cattolici, sobillati dal Papato, cercavano l'occasione migliore per togliere il potere di mano agli eretici ariani, con l'appoggio pieno dei fautori dell'Impero. Era giusto che i Goti, attaccati, si difendessero: aggirati con le armi coperte della diplomazia, rispondessero apertamente con quella della violenza.

Osserviamo tuttavia a questo proposito con il Picotti che non si può in alcun modo affermare che negli ultimi anni del regno di Teodorico si sia delineata una « reazione cattolica » di fronte alla quale il re sarebbe stato costretto a intervenire per difendere gli interessi superiori dello Stato. È vero anzi il contrario, se prestiamo attenzione a quello che ci dicono i testi. Il *Liber Pontificalis* e l'Anonimo Valesiano concordemente ci presentano infatti non solo la minaccia, ma l'attuazione concreta di misure anticattoliche da parte di quegli ariani che erano per i cattolici nemici non meno fieri e intransigenti degli stessi pagani (si pensi alla politica religiosa adottata dai Vandali in Africa) ; e questo, senza che da parte cattolica, a quanto sembra, vi fosse stata provocazione.

Non sussistono d'altra parte prove che Boezio, o Simmaco, o un qualsiasi altro esponente di questa ipotetica « reazione cattolica » abbia sollecitato le misure antiariane di Giustino (tranne forse il Papa Giovanni I, la cui condotta è peraltro ben comprensibile e per il suo dovere pastorale e per l'atteggiamento di Teodorico nei suoi confronti). Le *Variae* di Cassiodoro non conservano tracce di violenza' da parte di cattolici contro gli ariani, o di preludi, per quanto vaghi e remoti, di una loro sollevazione contro il regno del re barbaro ed eretico. Ciò sarebbe stato quanto mai assurdo da parte di un popolo inerme contro un popolo organizzato invece su di una solida base militare.

Quanto alla speranza nell'aiuto dell'Impero, bisogna risolutamente dire che era del tutto irrealista, e che risulta quindi del tutto improbabile che i responsabili della politica romana vi potessero fare in qualche modo affidamento. Giustiniano certamente fin dall'inizio della sua attività politica e di governo — che data da molto tempo prima della sua elezione a imperatore (527) — ebbe presente la necessità di restaurare il potere imperiale in Occidente, e in vista appunto di questo fine... si preoccupò di sanare le divergenze teologiche tra la Sede Apostolica e l'Impero. Con tutto ciò non si può in alcun modo considerare esatta l'affermazione del Bark che tra il 519 e il 523 Giustiniano realmente cospirava con alcuni senatori romani, tra i quali Simmaco e Boezio, per estromettere Teodorico con la forza.

L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, Genova, 1974, vol. I, pp. 116 sgg.

II

Che cosa rappresenta la figura della Filosofia agli occhi di Boezio? La cosa non è tanto chiara e, a prima vista, lo stesso Boezio sembra oscillare nell'interpretazione di tale figura: il Klingner (*Boethius*, in *Römische Geisteswelt*, Leipzig, 1943), che tratta questo problema nello stesso capitolo in cui ammette la forma « apocalittica » della *Consolatio*, è orientato a identificare la Filosofia di Boezio con la stessa sapienza divina, e ad assimilarla all'Intelligenza divina o *Poimandres*, che è il Rivelatore nei libri ermetici. È vero che lo stesso Boezio, trascinato dalla forma apocalittica da lui adottata, è stato sul punto di dare alla Filosofia le caratteristiche dell'Intelligenza divina; così si spiegano tutti i tratti che Klingner nota e che si trovano quasi esclusivamente all'inizio della *Consolatio* : la Filosofia, con il suo capo, penetra nel cielo; conosce nei particolari la vita di Boezio; parla con autorità e Boezio la considera infallibile; infine, come l'Intelligenza divina di Ermete Trismegisto, sembra a conoscenza del mistero di Dio e pronta a rivelarlo; perciò, quando Boezio le chiede verso quale traguardo essa intenda condurlo, risponde: «Alla vera felicità che il tuo spirito intravede come in un sogno, ma non è in grado di contemplare nella sua vera realtà, distolto com'è da immagini illusorie della felicità stessa. — Io ripresi allora: — Fa che questo avvenga, te ne supplico, e mostrami senza indugio qual sia la vera felicità. Lo farò volentieri — soggiunse lei — per amor tuo; ma prima tenterò di abbozzare e descrivere con le mie parole quel tipo di felicità che tu meglio conosci, di modo che quando dall'esame di questa volgerai lo sguardo a un tipo opposto, tu possa riconoscere l'ideale della vera felicità ». A questo punto ci si aspetterebbero visioni strane, rivelazioni inaudite, come quelle di *Poimandres*, o, quanto meno, l'esposizione di misteri cristiani come quello della Trinità... Ora, che cosa propone la Filosofia? Argomenti in forma di sillogismi, *exempla*, ossia il bagaglio abituale di ogni uomo che intenda ragionare e dimostrare alcunché. C'era proprio bisogno di proclamare così pomposamente che stava per farci vedere Dio?

È dunque illusorio credere con Klingner che la Filosofia sia l'equivalente esatto dell'Intelligenza divina o dell'Angelo di Dio tradizionale nelle Apocalissi. Se anche Boezio ha delle esitazioni, e ci lascia a lungo nel dubbio su questo punto, alla fine egli mostra molto esplicitamente che la sua Filosofia rappresenta la sapienza umana, quella sapienza che i maggiori filosofi hanno portato a perfezione. A proposito della Provvidenza universale, essa dichiara, citando Omero : « Mi è difficile dire tutto ciò come un dio » (*Il.*, XII, 176). All'uomo infatti risulta intrinsecamente impossibile comprendere, con la sua intelligenza o spiegare con le sue parole tutti i meccanismi dell'opera divina ». Nessun editore ha rilevato che quest'ultima

frase è ricalcata su un passo famoso del *Timeo* (28 c), secondo il quale scoprire l'autore dell'universo è difficile ed esprimerlo è impossibile.

Più oltre la Filosofia riconosce incidentalmente di non essere l'Intelligenza divina : « Se noi come siamo dotati di ragione, così potessimo avere la capacità di valutazione della mente divina, in tal caso, riterremmo giustissimo che la ragione umana si sottometta alla mente divina ».

Pertanto, la Filosofia è, agli occhi di Boezio, la sapienza umana portata al massimo grado della perfezione; essa conosce tutto quello che l'uomo ha potuto e può apprendere mediante l'esercizio della ragione, ma solamente quello. D'altra parte la somiglianza della ragione umana con l'Intelligenza divina non deve stupirci, poiché per Boezio l'una riflette l'altra; la vera filosofia è, per lui, ciò che di divino gli uomini più sapienti hanno saputo riconoscere in se stessi : « O tu, che precedi e guidi gli uomini sulla strada della vera luce, le conclusioni cui fino a questo momento è approdato il tuo discorso, non solo mi si son dimostrate divine se valutate in se stesse, ma inoppugnabili in forza delle tue argomentazioni... ». Ecco perché essa tocca il cielo, perché è discesa dalle regioni superiori, perché è infallibile, ma si limita, invece che rivelare i misteri, ad argomentare mediante sillogismi.

P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Paris, 1967, pp. 20 sgg. (trad. del curatore).

III

La discordia delle opinioni circa il cristianesimo di Boezio è continuata anche in epoca moderna, ove la critica ha posto talvolta in discussione anche un elemento di cui mai in precedenza s'era dubitato: ossia l'effettiva, storica appartenenza di Boezio alla religione cristiana. Ecco due punti di vista che possono rappresentarne altri analoghi, assai diffusi specie nel secolo scorso. Il Jourdain si preoccupa di precisare in primo luogo che l'ispirazione dominante del *De consolatione* è puramente profana. Il platonismo di Boezio si incontra spesso con il Cristianesimo « perché la filosofia di Platone è, come è stato detto, la prefazione del Vangelo; ma quando questa filosofia si allontana in qualche punto dall'ortodossia cristiana, egli non dà segno di alcuna preoccupazione, e si mostra fedele all'antichità, anche nei suoi errori ».

I *Trattati teologici* di Boezio non possono essere autentici, proprio perché « suppongono una profonda conoscenza della teologia », e non potrebbero quindi essere attribuiti « alla stessa penna che scrisse i libri *De consolatione* e i commenti all'*Organon* di Aristotele, nei quali l'insegnamento cattolico non ha lasciato la più leggera traccia ». In conclusione (e ci si perdoni se sorvoliamo su altri consimili motivi addotti dal Jourdain) i contemporanei e

i successori immediati di Boezio non lo collocarono tra i sostenitori della fede cristiana, e tacquero sulla sua religione; la fama di cattolico di Boezio data dall'ottavo secolo, cioè dall'epoca in cui il re longobardo Liutprando gli fece costruire una tomba nella chiesa di S. Pietro a Pavia; in realtà, essa onorava i resti di un vescovo africano, di nome Boezio, vissuto all'inizio del sesto secolo. Da queste fantasiose ipotesi, che riferiamo solo a scopo documentario, passiamo ora alle osservazioni del Graf, studioso anche troppo ossequiente al culto dell'evidenza storica. È certo, egli scriveva, che Boezio fu educato nella religione cristiana, cui *ab antiquo* aveva aderito la famiglia; ma « più certo si è che egli fu cristiano soltanto di nome, e che dedito in tutto alla filosofia, visse indifferente a qualsiasi religione positiva, e non ne professò nessuna nell'animo suo, sebbene le sue stesse dottrine filosofiche e il perdurante influsso della educazione ricevuta lo dovessero piuttosto indurre al cristianesimo che non al politeismo pagano ».

Fissiamo alcuni punti fermi. Boezio fu senza dubbio cristiano, per famiglia, per educazione e per convinzione personale. Le vicende della sua vita lo dimostrano con tutta la chiarezza possibile. Quanto alle sue opere, esse non contengono (eccezion fatta per gli *Opuscoli teologici*) esplicite testimonianze o dichiarazioni di adesione al credo cristiano. Sembrerebbe perciò giustificato avanzare una domanda ulteriore: il cristianesimo di Boezio implicava forse soltanto un'accettazione formale dei principi cristiani, lasciando inalterato un fondo di idee e di cultura sostanzialmente pagano, o era da lui vissuto con una partecipazione piena e vitale che animava dall'interno anche il suo pensiero?

Vi sono, secondo certuni, dei teologi privi di fede, i quali presterebbero un assenso soltanto razionale alle teorie che discutono. La cosa è tanto plausibile quanto quella, parallela, dell'esistenza di studiosi di estetica privi di gusto artistico, o di uomini politici privi di senso sociale. Nel caso dei teologi si può controbattere che la fede è anche assenso razionale; è comunque ben chiaro che non la si può considerare alla stessa stregua di un teorema matematico o di una teoria filosofica. La fede implica la vita, mentre la matematica, ad esempio, ne può prescindere; l'assenza di una soggettiva, concreta partecipazione distrugge il contenuto stesso della fede, che è rapporto personale con la Divinità personale; la matematica come scienza fa invece a meno senza difficoltà della « presenza » dei singoli, i quali sono necessari soltanto come cause efficienti nel processo della sua elaborazione. Boezio fu forse un teologo senza fede, un razionalista della teologia, un puro filosofo che applicò senza vere convinzioni religiose le categorie filosofiche ai problemi della teologia?

È bene ricordare, in primo luogo, che della visione cristiana del mondo fanno parte integrante verità essenzialmente soprannaturali e verità essenzialmente naturali. Negare le une o le altre è andar contro all'equilibrio

che presiede alla sintesi cristiana, e mutilarne l'organica struttura interna. Una cosa è, tuttavia, negare l'uno o l'altro tipo di verità (rivelato l'uno, conosciuto l'altro attraverso la sola ragione), e un'altra ben diversa portare il pensiero più sull'uno che sull'altro ordine di considerazioni. Uno dei procedimenti apologetici più naturali e più usati fino al tempo di Boezio era quello di provare le verità della dottrina cristiana per mezzo del puro ragionamento filosofico, senza appellarsi in alcun modo all'autorità della tradizione cristiana o della rivelazione. Prima ancora, infatti, di far uso di quest'ultima, era necessario dimostrarne il diritto a ricevere l'assenso della fede; e ciò non poteva avvenire se non per via razionale. Minucio Felice, agli inizi dell'apologetica latina, aveva dato un esempio eloquente di persuasione filosofica; Lattanzio, più oltre, nel suo primo trattato *De opificio Dei*, ne utilizzò sapientemente le risorse per dare un'adeguata definizione della verità cristiana in termini accessibili ai pagani; il giovane Sant'Agostino nei suoi dialoghi filosofici introdusse infine le dottrine cristiane sotto il manto di una metafisica di stampo neoplatonico. Boezio non mancava di precedenti; tuttavia egli non aveva particolari motivi per presentare il sistema dottrinale del Cristianesimo in tale forma. Le sue preoccupazioni non erano apologetiche. Il suo programma di « congiungere la fede alla ragione » non aveva altro fine al di fuori di quello puramente speculativo, anche se aveva la precisa finalità pratica di confutare talune posizioni ereticali.

Bisognerà dire che il tempo di Boezio conosce piuttosto il progressivo attutirsi delle dispute tra il pensiero cristiano e il pensiero pagano, e tra le varie forme del pensiero cristiano stesso, che non la faticosa elaborazione di una sintesi dottrinale. Non sussiste neppure l'urgenza concreta di difendere la propria interpretazione della fede da molestie esterne, perché la convivenza religiosa, almeno in Italia, non è in questo periodo turbata da alcun contrasto, se non sul finire del regno di Teodorico. In un clima in cui la pratica della fede era acquisita e, in un certo senso, tradizionale, la riflessione sui dati teologici, quando fosse assente un preciso afflato mistico, tendeva spontaneamente ad acquisire una natura speculativa, analoga a quella ormai da tempo assunta dalla filosofia.

Quanto al *De consolatione*, che viene spesso citato come prova decisiva della tiepidezza della fede cristiana di Boezio, o financo della sua totale assenza, dobbiamo osservare in primo luogo che le circostanze in cui egli stese quest'opera non ci autorizzano a pensare che potesse avere intenzione di stendere un trattato dedicato all'esposizione teologica delle verità cristiane. Il *De consolatione* fu, senza dubbio, scritto nell'esilio e in carcere, ma non forse nella prospettiva della morte imminente. Boezio parla di *terror* e si descrive condannato « alla morte e alla proscrizione »; ma il tono generale dell'opera, sereno e distaccato, fa pensare alle considerazioni di un uomo di stato, di un erudito e di un letterato, quale in effetti fu Boezio, caduto in

disgrazia del principe, accusato ingiustamente, allontanato dai suoi amati libri e dalla sua biblioteca, privato delle sue cariche e delle sue dignità. Certamente, nello scrivere l'opera egli è consapevole del pericolo che incombe sulla sua vita, ma soprattutto chiede alla Filosofia conforto contro l'avversità della fortuna, la fallacia dei beni mondani, l'ingiustizia e il male presenti nelle vicende umane. Tutto ciò spiega per una sua piccola parte il carattere filosofico del *De consolatione*. Vi contribuiva, tra l'altro, tutta una tradizione parenetica di precipua ascendenza stoica, alla cui suggestione era difficile sottrarsi. Le considerazioni in essa invalse si presentavano spontaneamente come un modello ben noto alla memoria e familiare all'immaginazione. Che cosa di più comprensibile dell'adozione di quello schema anche da parte di un cristiano, cresciuto, come tutti i cristiani colti, alla scuola della classicità?

Il motivo più profondo dell'apparente laicità del *De consolatione*, tuttavia, sta forse nella recisa distinzione stabilita da Boezio tra i vari settori scientifici e la teologia. Principalmente per questo motivo il suo Cristianesimo, senza dubbio sentito e profondo, non fu manifestato nel *De consolatione* con espressioni esplicite. Si tratta infatti di una «*consolatio philosophiae*»; e, avendo scelto come suo argomento le consolazioni della filosofia, Boezio non aveva motivo di esorbitare da tal tempo. Un'opera di aritmetica non sconfina nella geometria, né una di poesia utilizza il metodo storico. Già Aristotele aveva insegnato che si deve tenere il massimo conto delle diversità esistenti tra le varie discipline, e di conseguenza tra i vari metodi relativi all'una o all'altra. Boezio loda la filosofia per aver usato «*prove ingenite e domestiche*», non «*ragioni tratte dall'esterno*»; egli ritiene dunque un merito l'aver raggiunto conclusioni accettabili anche da un cristiano, partendo da premesse puramente filosofiche. D'altra parte, quando sfiora argomenti di competenza del teologo, come la dottrina dell'inferno o del purgatorio, si astiene dal parlarne *ex professo* perché, egli dice, «*non è affar nostro discutere ora tali argomenti*».

In primo luogo, dunque, Boezio si rende conto delle proprietà e dei limiti di ogni scienza — e anche, lo si può ben pensare, delle tendenze più autentiche della sua intelligenza. Lo stesso sant'Anselmo, del resto, padre della Scolastica, non si propose di giungere a dimostrare l'esistenza di Dio per il tramite di prove in cui «*...auctoritate Scripturae penitus nihil... persuaderetur*»? Non per questo si può concludere ch'egli fosse un pagano. È necessario poi tener conto d'un motivo che nasce, in maniera in certo qual modo inconscia e implicita, dallo spirito del tempo. La volta celeste, anche se l'occhio può abbracciarne a volta a volta soltanto una parte, viene spontaneamente considerata un tutto, e a ragione. Tale dovevano considerare Boezio e i suoi contemporanei l'orizzonte della cultura classica, amalgamato nelle sue più delicate sfumature e reso omogeneo dalla lunga

assimilazione reciproca dei suoi elementi. A maggior ragione questa consapevolezza d'unità e questa presenza della tradizione comune (che prescindeva ormai da una radicale distinzione tra ciò che originariamente era legato al paganesimo e ciò che si doveva al cristianesimo) divennero operanti di fronte alla supremazia politica dei barbari Goti: barbari appunto, e soprattutto, nel senso etimologico del termine. Se essa non poteva certo proporre un'alternativa di un qualche peso alla cultura classica, costituiva tuttavia una minaccia alla sua integrità. Il mondo barbarico era, almeno in potenza, la negazione di quella cultura; la sua prevalenza ne avrebbe significato probabilmente la fine. Anche per questo motivo, d'ordine contingente ma non meno pressante, era naturale che venisse mitigato il contrasto tra cristianesimo e paganesimo. La necessità di costituire un fronte comune che potesse difendere validamente i valori della civiltà grecoromana imponeva di non entrare in polemica con i maestri del pensiero antico e notare i punti in cui avevano errato, ma piuttosto di mettere in evidenza i loro meriti e le dottrine da essi elaborate ch'erano compatibili con il pensiero cristiano. La via della polemica avrebbe privato Boezio, come un qualsiasi uomo colto del suo tempo, di una parte essenziale della sua educazione e del suo mondo interiore; tanto più preferibile era la via della comprensione, seguendo la quale egli poteva dimostrare quanto vicini quei pensatori fossero giunti alla verità, e utilizzare positivamente le loro acquisizioni, al fine di perpetuarne la trasmissione nel futuro.

Il *De Consolatione* presenta perciò poche espressioni di sapore cristiano. In compenso la maggioranza delle dottrine di Boezio è tale che avrebbe potuto ricevere la piena approvazione di Platone o dei Neoplatonici. Non insistiamo oltre. Notiamo però un importante elemento, che dipende dalle considerazioni svolte in precedenza: che cioè, se nulla v'era nelle parole di Boezio di inaccettabile da parte della filosofia, nulla v'era peraltro di inaccettabile da parte della teologia e della fede cristiana... Nel *De consolatione* Boezio trae dalla tradizione filosofica a lui nota solo quei concetti che si adattano ad esprimere le linee precise della spiritualità e dell'etica cristiana.

Ivi il pensatore procede soltanto con le sue proprie forze, senza l'intervento di alcuna rivelazione, tranne che di quella della Filosofia; «ma il risultato — afferma giustamente il Rand — s'accorda nitidamente con la verità rivelata dalla teologia cristiana. Quest'ultima sta al fondo della coscienza di Boezio, il quale prova quel tanto della *fides* che la *ratio* gli consente. Ciò spiega perché vi siano soltanto lievi tracce specificamente cristiane o bibliche nell'intera opera; l'accettazione di una qualche parte della fede in un'impresa della sola ragione distruggerebbe il suo stesso scopo. In maniera simile, sebbene con una diversa finalità, Minucio Felice escludeva con cura le citazioni bibliche e lo stesso nome di Cristo dalla sua apologetica cristiana.

D'altro canto, non vi è nulla in quest'opera che non avrebbe potuto essere difeso da un qualsiasi teologo contemporaneo ».

Estendendo all'insieme dell'opera di Boezio quel che abbiamo notato a proposito del *De consolatione*, possiamo dire che Boezio è forse il primo filosofo cristiano: non, di certo, il primo cristiano che filosofeggia in maniera più o meno consapevole e provveduta, ma il primo che si propone il preciso impegno di elaborare con rigore scientifico i temi filosofici. Egli favorisce così l'introduzione a pieno titolo della filosofia nell'universo culturale cristiano — in quanto scienza dotata, all'interno di quell'universo, di una sua autonomia e di un suo posto specifico. La sintesi cristiana, considerata nella sua natura ideale, lascia al proprio posto tutto ciò che è di pertinenza della ragione umana, pur subordinandolo e indirizzandolo alla méta finale unitaria, verso la quale ogni realtà sia della vita sia della cultura è in essa rivolta. Così ad esempio San Tommaso nella seconda parte della *Summa* segue prevalentemente Aristotele per la sua esposizione della morale, e giustamente, poiché il riconoscere la competenza della ragione in questo campo non significa di certo una deroga dal riconoscimento delle verità trascendenti cristiane. Come San Tommaso, Boezio obbedisce alle leggi di un genere e di una ispirazione letteraria direttamente legati alle fonti a cui ricorre. La sua filosofia cristiana conserva un'autonomia e una consistenza autentica.

L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, cit., vol. I, pp. 767 sgg.

IV

L'opera per cui fu detto *l'ultimo dei Romani* ha in sé tale attrattiva, tale potenza di fascino che quanti vi si avvicinano senza preconetto e intendono abbeverarsi a quella fonte non se ne distaccano che a malincuore. A poco a poco il vigore logico delle argomentazioni esposte nel *De Consolatione* finisce col dominare il lettore; lo stesso gioco delle antitesi, le stesse sottigliezze dialettiche finiscono col piacere; e il ragionamento incalzante del filosofo, che procede di pari passo con lo svolgersi di una prosa pieghevole a tutte le sfumature del pensiero, ha facile presa su gli animi. Ma è specialmente quell'atmosfera di pacata rassegnazione in cui si muovono figure ed avvenimenti del dramma boeziano, che maggiormente attrae e conquide: ne può disconoscersi che uno dei meriti maggiori di Boezio scrittore sia quello di scegliere e dispensare variamente i colori della sua tavolozza secondo le differenti situazioni da ritrarre. Ma pur narrando i casi o le disavventure della sua vita, pur facendoci assistere al dramma della sua esistenza, Boezio non smarrisce mai il senso della misura, non viene mai meno alla sua dignità, non perde mai il controllo di se stesso.

Anche qui soccorre l'origine patrizia del nostro filosofo, appartenente a quella *familia toto orbe praedicata*, come diceva Cassiodoro, *quae vere dicitur nobilis, quando ab ea actionis probitas non recedit*. Tale dignità di vita, tale austerità di coscienza e di carattere si riflettono negli scritti di Boezio, il quale informò sempre più ogni suo atto ai più alti e luminosi ideali di bontà e di giustizia.

Vissuto in un'epoca di decadimento politico e letterario, quando la libertà di parola era sacrificata al senso ed alla pratica della più bassa e servile adulazione, e le lettere risentivano più che mai l'influsso dei tempi, avviluppandosi nel mantello di una superficiale retorica, la sua figura austera, dignitosa, rettilinea spicca sullo sfondo grigio dell'epoca, e acquista precisione di rilievi e concretezza di valore.

Pur mettendo a nudo il suo animo, pur comunicando agli altri il dramma che si svolge nell'intimo della sua coscienza e trova riflessi di luce e di significazione attraverso una prosa spiccatamente caratteristica, Boezio piace perché ha l'illusione di parlare ancora alla gente togata, per cui l'atteggiamento dignitoso e vorrei dire paludato del suo stile gli viene dalla illusione (feconda illusione!) d'intrattenersi ancora a conversare coi discepoli di Cicerone.

M. GALDI, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938, pp. 279 sgg.

Dittico consolare del padre di Severino Boezio – Flavio Narsete Manlio Boezio - console durante il regno di Odoacre, nel 487 (Brescia, Museo civico dell'età cristiana e moderna). Dal dittico si desume la seguente iscrizione: « *Nar (ses) Man(lius) Boethius v(ir) c(larissimus) et in (lustris) ex p(raefecto) p(raetorio) p(raefectus) u(rbi) sec(undo), cons(ul) ord(inarius) et patrie(ius)* ». La *gens Anicia*, una delle ultime grandi famiglie dell'aristocrazia romana, aveva dato all'impero numerosi alti funzionari. Boezio si formò quindi nel solco di una tradizione familiare cospicua. Dopo la morte prematura del padre (490 circa), egli fu accolto ed educato nella casa di Quinto Aurelio Simmaco, senatore e uomo di larga cultura umanistica, del quale sposò poi la figlia, Rusticiana. Caduto in disgrazia Boezio, anche Simmaco ne seguì le sorti, e due anni dopo la sua condanna a morte fu arrestato e giustiziato.



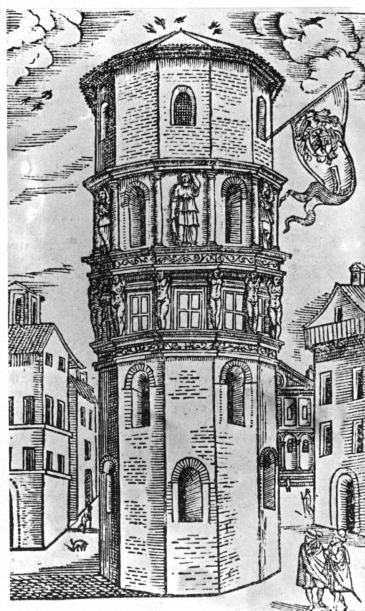
Medaglia aurea del re Teodorico (474-526). Inizi del VI sec. (Roma, Museo Nazionale). Definito «il più romano» dei re barbari, Teodorico volle che anche la sua immagine fosse coniata sulle monete secondo moduli classici (i grandi occhi, la forma del volto, il trattamento della veste rivelano la discendenza dai moduli bizantini). Per un trentennio il re goto aveva cercato di perseguire una politica di conciliazione e di pacifica convivenza fra Romani e Ostrogoti, mirando ad assumere una posizione di supremazia sugli altri regni romano-barbarici e di mediazione fra questi e l'impero. Per tale ragione, pur affidando ai suoi duchi, conti e subalterni poteri civili e militari nei singoli distretti del regno, si era circondato di consiglieri romani di grande cultura e prestigio, come Severino Boezio. Il progressivo deteriorarsi di tale politica, provocato sia dalla concorrenza dei cattolici Franchi, sia dalla crescente diffidenza

dell'impero romano d'Oriente, che paventava il ricostituirsi in Occidente della preponderanza gotica ed ariana, portò Teodorico a un radicale mutamento d'indirizzo nei metodi di governo e a una sospettosa ostilità nei confronti degli elementi romani. Il processo e la condanna di Boezio, che era stato uno dei membri più illustri e influenti della corte, non furono che l'aperta manifestazione di un conflitto rimasto a lungo latente.



Torre già esistente a Pavia, in cui, secondo un'antica tradizione, sarebbe stato imprigionato Boezio. Schizzo di Guarnieri Beretta, riprodotto nel volume di Antonio Maria Spelta, *Curiosa e dilettevole aggiunta del Sig. Antonio Maria Spelta cittadino pavese all'Historia sua* (Pavia, 1602, pag. 139). Della stessa torre, che crollò nel 1584, esiste

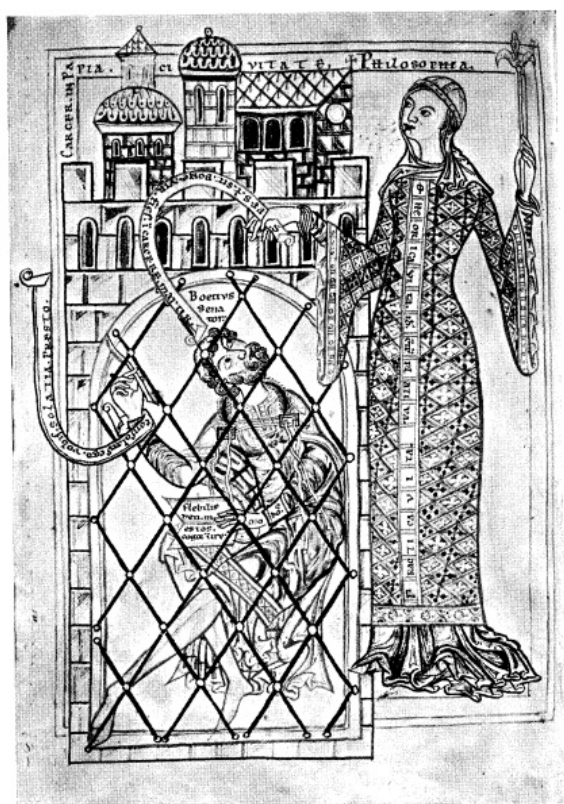
anche un disegno di Giuliano da Sangallo, conservato nella Biblioteca vaticana (Codice Vat. Barberiniano lat. 4424, f. 13 v.). – Boezio fu arrestato agli inizi del 524, sotto l'accusa, formulata da esponenti del partito filogoto, di aver tramato per una restaurazione dell'autorità imperiale in Italia. Tradotto a Pavia, il filosofo fu chiuso in prigione e vi rimase fino alla condanna a morte, eseguita nell'inverno di quell'anno. Così ne descrive la fine l'Anonimo Valesiano : « *Gli legarono attorno alla fronte un capestro e glielo strinsero a lungo, fino a fargli scoppiare gli occhi; poi, dopo averlo torturato, lo finirono a colpi di bastone* ». Negli ultimi mesi di prigionia Boezio aveva atteso alla composizione (o definitiva elaborazione) della *Consolatio Philosophiae*, testamento filosofico di elevatissima spiritualità, destinato a divenire uno dei libri più letti, più tradotti e più imitati del medioevo cristiano.



In alto: La basilica di San Pietro in Ciel d'Oro a Pavia, in cui le reliquie di Boezio furono traslate nel 725 per volontà del re longobardo Liutprando, lo stesso che vi fece inumare anche le spoglie di Sant'Agostino. *In basso:* La tomba di Boezio. Il piccolo sarcofago in stile ravennate che contiene l'urna con le ossa, è copia, in proporzioni ridotte, del sarcofago dell'arcivescovo Teodoro (sec. VII), nella basilica di Sant'Apollinare in Classe a Ravenna. Secondo la testimonianza dell'Anonimo Valesiano Boezio fu ucciso « in agro calventiano », luogo che alcuni vollero identificare con Calvenzano Milanese, mentre l'antichissima tradizione pavese lo pone in una zona dell'agro suburbano, a Nord di Pavia, dove esisteva, prima dello scavo del Naviglio, una contrada detta Calvenzia. Benché avvenuta per motivi puramente politici, la condanna di Boezio fu più tardi interpretata come un episodio delle persecuzioni anticattoliche dell'ariano Teodorico: il filosofo fu considerato un martire del cristianesimo (come tale lo celebra Dante nel canto X del *Paradiso*). Il suo culto fu approvato, per la diocesi di Pavia, il 15 dicembre 1883.

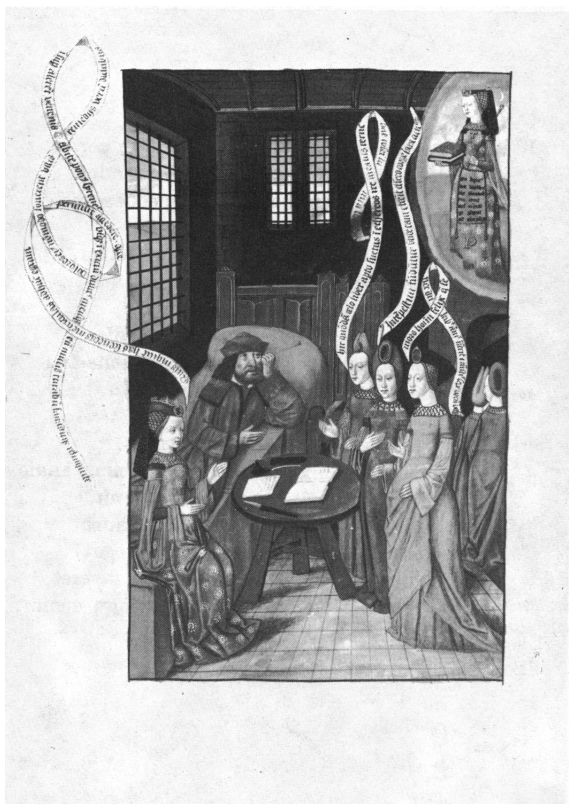


Miniatura del sec. XII-XIII raffigurante Boezio dietro le sbarre del carcere, assistito dalla Filosofia. L'immagine è tratta da un codice conservato nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco (*lat.* 2599, fol. 106 v.). I manoscritti miniati della *Consolatio* sono numerosissimi — il Courcelle ne *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Paris, 1967, ne elenca un centinaio — e costituiscono un ulteriore documento dell'interesse suscitato dall'opera presso gli uomini di cultura e gli artisti medievali. I primi testi miniati risalgono ai secc. X e XI (Cambridge, Trinity College, 1179 e Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, *lat.* 15825); le miniature appaiono con frequenza sempre maggiore nei secc. XII e XIII, si arricchiscono di più complessi elementi pittorici e coreografici nel XIV sec, fino ad atteggiarsi a vere e proprie opere d'arte nel XV sec. Tra i manoscritti più sontuosamente alluminati si possono ricordare, oltre a quello di Berlino (*lat. fol.* 25) le cui miniature sono riprodotte nella presente edizione, gli antichi testi della *Consolatio* conservati a Parigi (Bibliothèque de l'Institut de France, 264, del XIV sec; Bibliothèque Nationale, Réserve, 488, del 1494; Musée du Petit Palais, Dutuit, 114, del 1494; Bibliothèque Nationale, *lat.* 6643, del 1497); a Cambridge (Trinity Hall!, 12, del 1406); a New York (Pierpont Morgan Library, 222, del XV sec); a Londra (British Museum, Harley, 4335-4339, del 1476).



LA CONSOLAZIONE
DELLA FILOSOFIA

Tra i codici miniati della *Consolatio*, uno dei più artisticamente elaborati è conservato nella Staatsbibliothek di Berlino (*Codices electorales, lalinus fol. 25*). Risale al 1485, proviene da uno *scriptorium* germanico e contiene cinque miniature a piena pagina, inserite ciascuna all'inizio dei singoli libri della *Consolatio*. Tutte sono incentrate intorno alla figura di un Boezio pensoso, dalla corta barba e dai lunghi capelli, in un interno di prigionia lindo e austero. Il tocco originale delle tavole miniate è dato dai lunghi, interminabili festoni (« filatteri »), intrecciati in volute barocche, e recanti brani della *Consolatio*. Nella figura del primo libro (folio 86 v°) essi si dipartono dalla bocca delle Muse e della Filosofia. A questa è dedicata anche la « mandorla » in alto a destra, che mostra l'apparizione della Filosofia, ornata di tutti i suoi attributi allegorici.



LIBER I.

Camina qui quondam studio fiorente peregi,
flebilis heu maestos cogor inire modos.
Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae
et veris elegi fletibus ora rigant.
Has saltem nullus potuit pervincere terror,
ne nostrum comites prosequerentur iter.
Gloria felicitis olim viridisque iuventae,
solantur maesti nunc mea fata senis.
Venit enim properata malis inopina senectus
10 et dolor aetatem iussit inesse suam.
Intempestivi funduntur vertice cani
et tremit effeto corpore laxa cutis.
Mors hominum felix, quae se nec dulcibus annis
inserit et maestis saepe vocata venit.
Heu, quam surda miseros avertitur aure
et flentes oculos claudere saeva negat!
Dum levibus male fida bonis fortuna faveret,
paene caput tristis merserat hora meum;
Nunc quia fallacem mutavit nubila vultum,
protrahit ingratas impia vita moras.
Quid me felicem totiens iactastis, amici?
Qui cecidit, stabili non erat ille gradu.

1.[1] Haec dum mecum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem stili officio signarem, astitisse mihi supra verticem visa est mulier reverendi admodum vultus oculis arderitibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido atque inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae. Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum. Vestes erant

tenuissimis filis subtili artificio indissolubili materia perfectae, quas, uti post eadein prodente cognovi, suis manibus ipsa texuerat; quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae vetustatis obduxerat. Harum in extremo margine II Graecum, in supremo vero Θ legebatur intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus. Eandem tamen vestem violentorum quorundam sciderant manus et particulas, quas quisque potuit, abstulerant. Et dextra quidem eius libellos, sceptrum vero sinistra gestabat.

Quae ubi poeticas Musas vidit nostro assistentes toro fletibusque meis verba dictantes, commota paulisper ac torvis inflammata luminibus: Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis? Hae sont enim, quae infructuosis affectuum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant. At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem — nihil quippe in eo nostrae operae laederentur —, hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum? Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite.

His ille chorus increpitus deiecit humi maestior vultum confessusque rubore verecundiam limen tristis excessit. At ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem, quaenam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis, obstupui visuque in terram defixo, quidnam deinceps esset actura, exspectare tacitus coepi. Tum illa propius accedens in extrema lectuli mei parte consedit meumque intuens vultum luctu gravem atque in humum maerore deiectum his versibus de nostrae mentis perturbatione conquesta est:

Heuquam praecipiti mersa profundo
mens bebet et propria luce relieta
tendit in externas ire tenebras,
terrenis quotiens flatibus aucta

5rescit in immensum noxia cura!
Hic quondam caelo liber aperto
suetus in aetherios ire meatus
cernebat rosei lumina solis,
visebat gelidae sidera lunae
10quaecumque vagos stella recursus
exercet varios flexa per orbes,
comprehensam numeris Victor habebat.
Quin etiam causas, unde sonora
flamina sollicitent aequora ponti,
15is volvat stabilem spiritus orbem
vel cur Hesperias sidus in undas
casurum rutilo surgat ab ortu,
quid veris placidas temperet horas,
20terram roseis floribus ornet,
quis dedit, ut pieno fertilis anno
autumnus gravidis influat uvis,
rimari solitus atque latentis
naturae varias reddere causas:
nunc iacet effeto lumine mentis
25pressus gravibus colla catenis
declivemque gerens pondere vultum
cogitur heu stolidam cernere terram.

2.[2] Sed medicarne, inquit, tempus est quam querelai Tum vero totis in me intenta luminibus : Tune ille es, ait, qui nostro quondam lacte nutritus, nostris educatus alimentis in virilis animi robur evaseras ? Atqui talia contuleramus arma, quae, nisi prior abiecisses, invicta te firmitate tuerentur. Agnoscisne me ? Quid taces, pudore an stupore siluisti ? Mallem pudore, sed te, ut video, stupor oppressit.

Cumque me non modo tacitimi, sed elinguem prorsus mutumque vidisset, ammovit pectori meo leniter manum et : Nihil, inquit, pericli est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est ; recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus. Haec dixit oculosque meos fletibus unolantes contracta in rugam veste siccavit.

Tunc me discussa liquerunt nocte tenebrae
luminibusque prior rediit vigor,
ut, cum praecipiti glomerantur nubila Coro
nimbosisque polus stetit imbris,
sol latet ac nondum caelo venientibus astris
desuper in terram nox funditur,
hanc si Threicio Boreas emissus ab antro
verberet et clausum reseret diem,
emicat et subito vibratus lumine Phoebus
10 mirantes oculos radiis ferit.

3.[3] Haud aliter tristitiae nebulis dissolutis
hausi caelum et ad cognoscendam medicantis
faciem mentem recepì. Itaque ubi in eam
deduxi oculos intuitumque defixi, respicio
nutricem meam, cuius ab adulescentia laribus

obversatus fueram, Philosophiam. Et: Quid, inquam, tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti ? An ut tu quoque mecum rea falsis criminationibus agiteris ?

An, inquit illa, te, alumne, desererem nec sarcinam, quam mei nominis invidia sustulisti, communicato tecum labore partirer ? Atqui Philosophiae fas non erat incommitatuin relinquere iter innocentis. Meam scilicet criminationem vererer et quasi novum aliquid accideret, perhorrescerem ? Nunc enim primum censes apud improbos mores lacesitam periculis esse sapientiam ? Nonne apud veteres quoque ante nostri Platonis aetatem magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certavimus eodemque superstite praeceptor eius Socrates iniustae victoriam mortis me astante promeruit ? Cuius hereditatem cum deinceps Epicureum vulgus ac Stoicum ceterique pro sua quisque parte raptum ire molirentur meque reclamantem renitentemque velut in partem praedae traherent, vestem, quam meis texueram manibus, disciderunt a breptisque ab ea panniculis totam me sibi cessione credentes

abiere. In quibus quoniam quaedam nostri habitus vestigia videbantur, meos esse familiares imprudentia rata nonnullos eorum profanae multitudinis errore pervertit. Quod sinec Anaxagorae fugam nee Socratis venenum nec Zenonis tormenta, quoniam sunt peregrina, novisti, at Canios, at Senecas, at Soranos, quorum nec pervetusta nec incelebris memoria est, scire potuisti. Quos nihil aliud in cladem detraxit, nisi quod nostris moribus instituti studiis improborum dissimulimi videbantur. Itaque nihil est, quod ammirere, si in hoc vitae salo circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est pessimis displicere. Quorum quidem tametsi est numerosus exercitus, spernendus tamen est, quoniam nullo duce regitur, sed errore tantum temere ac passim lymphante raptatur. Qui si quando contra nos aciem struens valentior incubuerit, nostra quidem dux copias suas in arcem contrahit, illi vero circa diripiendas inutiles sarcinulas occupantur. At nos desuper irridemus vilissima rerum quaeque rapientes securi totius furiosi tumultua eoque vallo muniti, quo glassanti stultitiae aspirare fas non sit.

Quisquis composito serenus aevo
 fatum sub pedibus egit superbum
 fortunamque tuens utramque rectus
 invictum potuit tenere vultum,
 Non illum rabies minaeque ponti
 versum funditus exagitantis aestum
 nec ruptis quotiens vagus caminis
 torquet fumificos Vesaevus ignes
 aut celsas soliti ferire tures
 Adtentis via fulminis movebit.
 Quid tantum miseri saevos tyrannos
 mirantur sine viribus furentes ?
 Nec speres aliquid nec extimescas :
 exarmaveris impotentis iram;
 Quisquis trepidus pavet vel optat,
 quod non sit stabilis suique iuris,
 abiecit clipeum locoque motus
 nectit, qua valeat trahi, catenam.

4. [4] Sentisne, inquit, haec atque animo illabuntur tuo an
 ὀνός λύρας? Quid fles, quid lacrimis manas?

Ἐξαύδα, μὴ κεῖθε νόω. Si operam medicantis exspectas,
 oportet vulnus detegas.

Tum ego collecto in vires animo: Anne adhuc eget ammonitione nec
 per se satis eminet fortunae in nos saevientis asperitas? Nihilne te
 ipsa loci facies movet? Haecine est bibliotheca, quam certissimam
 tibi sedem nostris in laribus ipsa delegeras, in qua mecum saepe
 residens de humanarum divinarumque rerum scientia disserebas ?
 Talis habitus talisque vultus erat, cum tecum naturae secreta rimarer,
 cum mihi siderum vias radio describeres, cum mores nostros

totiusque vitae rationem ad caelestis ordinis exempla formares ?
Haecine praemia referimus tibi obsequentes ?

Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti beatas fore res publicas, si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset. Tu eiusdem viri ore hanc sapientibus capessendae rei publicae necessariam causam esse monuisti, ne improbis flagitiosisque civibus urbium relictis gubernacula pestem bonis ac perniciem ferrent. Hanc igitur auctoritatem secutus, quod a te inter secreta otia didiceram, transferre in actum publicae amministrationis optavi. Tu mihi et, qui te sapientium mentibus inseruit, deus conscii nullum me ad magistratum nisi commune bonorum omnium studium detulisse. Inde cum improbis graves inexorabilesque discordiae et, quod conscientiae libertas habet, pro tuendo iure sprete potentiorum semper offensio.

Quotiens ego Conigastum in imbecilli cuiusque fortunas impetum facientem obvius excepi, quotiens Triggvillam regiae praepositum domus ab incepta, perpetrata iam prorsus iniuria deieci, quotiens miseros, quos infinitis calumniis impunita barbarorum semper avaritia vexabat, obiecta periculis auctoritate protexi! Numquam me ab iure ad iniuriam quicquam detraxit. Provincialium fortunas tum privatis rapinis, tum publicis vectigalibus pessumdari non aliter quam qui patiebantur indolui. Cum acerbae famis tempore gravis atque inexplicabilis indicta coemptio profligatura inopia Campaniam provinciam videretur, certamen adversum praefectum praetorii communis commodi

ratione suscepti, rege cognoscente contendì et, ne coemptio exigeretur, evici. Paulinum consularem virum, cuius pes Palatinae canes iam spe atque ambitione devorassent, ab ipsis hiantium faucibus traxi. Ne Albinum consularem virum praeiudicatae accusationis poena corripere, odiis me Cypriani delatoris opposui. Satisne in me magnas videor exacerbasse discordias? Sed esse apud ceteros tutior debui, qui mihi amore iustitiae nihil apud aulicos, quo magis essem tutior, reservavi.

Quibus autem deferentibus perculsi sumus? Quorum Basilius olim regio ministerio depulsus in delationem nostri nominis alieni aeris necessitate compulsus est. Opilionem vero atque Gaudentium cum ob innumeras multiplicesque fraudes ire in exilium regia censura decrevisset cumque illi parere nolentes sacrarum sese aedium defensione tuerentur compertumque id regi foret, edixit, uti, ni intra praescriptum diem Ravenna urbe decederent, notas insigniti frontibus pellerentur. Quid huic severitati posse astrui videtur? Atquin eo die deferentibus eisdem nominis nostri delatio suscepta est. Quid igitur, nostraene artes ita meruerunt an illos accusatores iustos fecit praemissa damnatio? Itane nihil fortunam puduit si minus accusatae innocentiae, at accusantium vilitas?

At cuius criminis arguimur summam quaeres. Senatum dicimur salvum esse voluisse. Modum desideras? Delatorem, ne documenta deferret, quibus senatum maiestatis reum faceret, impedisse criminamur. Quid igitur, o magistra, censes? Infitiabimur crimen, ne tibi pudor simus? At volui nec umquam velie desistam. Fatebimur? Sed impediendi delatoris opera cessavit. An optasse illius ordinis salutem nefas vocabo? Ille quidem suis de me decretis, uti hoc nefas esset, effecerat.

Sed sibi semper mentiens imprudentia rerum merita non potest immutare nec mihi Socratico decreto fas esse arbitror vel occuluisse veritatem vel concessisse mendacium. Verum id quoquo modo sit, tuo sapientiumque iudicio aestimandum relinquo. Cuius rei seriem atque veritatem, ne latere posteros queat, stilo etiam memoriaeque mandavi.

Nam de compositis falso litteris, quibus libertatem arguor sperasse

Romanam, quid attinet dicere ? Quarum fraus aperta patuisset, si nobis ipsorum confessione delatorum, quod in omnibus negotiis maximas vires habet, uti licuisset. Nam quae sperari reliqua | libertas potest? Atque utinam posset ulla! Respondissem Canii verbo, qui cum a Gaio Caesare Germanici filio conscius contra se factae coniurationis fuisse dicere tur : ‘Si ego’, inquit, ‘scissem, tu nescisses’. Qua in re non ita sensus nostros maeror hebetavit, ut impios scelerata contra virtutem querar molitos, sed, quae speraverint, effecisse vehementer ammiror. Nam deteriora velie nostri fuerit fortasse defectus, posse contra innocentiam, quae sceleratus quisque conceperit, inspectante deo monstri simile est. Unde haud iniuria tuorum quidam familiarium quaesivit: ‘Si quidem deus’, inquit, ‘est, unde mala ? bona vero unde, si non est ?’ Sed fas fuerit nefarios homines, qui honorum omnium totiusque senatus sanguinem petunt, nos etiam, quos propugnare bonis senatuique viderant, perditum ire voluisse. Sed num idem de patribus quoque merebamus ? Meministi, ut opinor, quoniam me dicturum quid facturumve praesens semper ipsa dirigebas, meministi, inquam, Veronae cum rex avidus exitii eommunis maiestatis crimen in Albinum delatae ad cunctum senatus ordinem transferre moliretur, universi innocentiam senatus quanta mei periculi securitate defenderim. Scis me haec et vera proferre et in

nulla umquam mei laude iactasse; minuit enim quodam modo se probantis conscientiae secretum, quotiens ostentando quis factum recipit famae pretium. Sed innocentiam nostrani quis exceperit eventus, vides ; pro verae virtutis praemiis falsi sceleris poenas subimus. Eccuius umquam facinoris manifesta confessio ita iudices habuit in severitate concordēs, ut non aliquos vel ipse ingenii error humani vel fortunae condicio cunctis mortalibus incerta summitteret ? Si inflammare sacras aedes voluisse, si sacerdotes impio iugulare gladio, si bonis omnibus necem struxisse diceremur, praesentem tamen sententia, confessum tamen convictumve punisset; nunc quingentis fere passuum milibus procul muti atque indefensi ob studium propensius in senatum morti proscriptionique damnamur. O meritos de simili erimine neminem posse convinci!

Cuius dignitatem reatus ipsi etiam qui detulere viderunt ; quam uti alicuius sceleris ammixtione fuscarent, ob ambitum dignitatis sacrilegio me conscientiam polluisse mentiti sunt. Atqui et tu insita nobis omnem rerum mortalium cupidinem de nostri animi sede pellebas et sub tuis oculis sacrilegio locum esse fas non erat. Instillabas enim auribus cogitationibusque cotidie meis

Pythagoricum illud ἔπου θεῶν. Nec conveniebat vilissimorum me spirituum praesidia captare, quem tu in hanc excellentiam componebas, ut consimilem deo faceres. Praeterea penetrai innocens domus, honestissimorum coetus amicorum, socer etiam sanctus et aequae ac tu ipsa reverentia ab omni nos huius criminis suspicione

defendunt. Sed — o nefas ! illi vero de te tanti criminis fidem capiunt atque hoc ipso videbimur affines fuisse maleficio, quod tuis imbuti disciplinis, tuis instituti moribus sumus. Ita non est satis nihil mihi tuam profuisse reverentiam, nisi ultro tu mea potius offensione lacereris. At vero hic etiam nostris malis cumulus accedit, quod existimatio plurimorum non rerum merita, sed fortunae spectat eventum eaque tantum iudicat esse provisa, quae felicitas commendaverit ; quo fit, ut existimatio bona prima omnium deserat infelices. Qui nunc populi rumores, quam dissonae multiplicesque sententiae, piget reminisci ; hoc tantum dixerim ultimam esse adversae fortunae sarcinam, quod, dum miseris aliquod crimen affingitur, quae perferunt, meruisse creduntur. Et ego quidem bonis omnibus pulsus, dignitatibus exutus, existimatione foedatus ob beneficium supplicium tuli. Videre autem videor nefarias sceleratorum officinas gaudio laetitiaque fluitantes, perditissimum quemque novis delationum fraudibus imminentem, iacere bonos nostri discriminis terrore prostratos, flagitiosum quemque ad audendum quidem facinus impunitate, ad efficiendum vero praemiis incitari, insontes autem non modo securitate, veruni ipsa etiam defensione privatos. Itaque libet exclamare:

☉.stelliferi conditor orbis,
qui perpetuo nixus solio
rapido caelum turbine versas
legemque pati sidera cogis,
fit nunc pleno lucida cornu
totis fratris obvia flammis
condat stellas luna minores,
nunc obscuro pallida cornu
Phoebo propior lumina perdat
et qui primae tempore noctis
agit argentes Hesperos ortus,

solitas iterami mutet habenas
Phoebi pallens Lucifer ortu:
Tu frondifluae frigore brumae
~~15~~ fingis lucem breviora mora,
tu, cum fervida venerit aestas,
agiles nocti dividis horas.
Tua vis varium temperat annum,
ut, quas Boreae spiritus aufert,
~~20~~ vehat mites Zephyrus frondes,
quaeque Arcturus semina vidit,
Sirius altas urat segetes;
nihil antiqua lege solutum
linquit propriae stationis opus.
~~25~~ omnia certo fine gubernans
hominum solos respuis actus
merito rector cohibere modo.
Nam cur tantas lubrica versat
Fortuna vices ? Premit insontes
~~30~~ bita sceleri noxia poena,
at perversi resident celso
mores solio sanctaque calcant
iniusta vice colla nocentes.
Latet obscuris condita virtus

5.[5] Haec ubi continuato dolore delatravi, illa vultu placido nihilque meis questibus mota : Cum te, inquit, maestum lacrimantemque vidissem, ilico miserum exsulemque cognovi; sed quam id longinquum esset exsilium, nisi tua prodidisset oratio, nesciebam. Sed tu quam procul a patria non quidem pulsus es, sed aberrasti ac, si te pulsum existimari mavis, te potius ipse pepulisti ;

nam id quidem de te numquam cuiquam fas fuisset. Si enim, cuius oriundo sis patriae, reminiscare, non uti Atheniensium quondam multitudinis imperio regitur, sed

εἰς κοίρανός ἐστιν, εἰς βασιλεύς, qui frequenta civium, non depulsione laetetur, cuius agi frenis atque obtemperare iustitiae libertas est. An ignoras illam tuae civitatis antiquissimam legem, qua sanctum est ei ius exulare non esse, quisquis in ea sedem fundare maluerit ? Nam qui vallo eius ac munimine continetur, nullus metus est, ne exsul esse mereatur ; at quisquis inhabitare eam velie desierit, pariter desinit etiam mereri. Itaque non tam me loci huius quam tua facies movet nec bibliothecae potius comptos ebore ac vitro parietes quam tuae mentis sedem requiro, in qua non libros, sed id, quod libris pretium facit, librorum quondam meorum sententias collocavi. Et tu quidem de tuis in commune bonum meritis vera quidem, sed pro multitudine gestorum tibi pauca dixisti. De obsectorum tibi vel honestate vel falsitate cunctis nota memorasti. De sceleribus fraudibusque delatorum recte tu quidem strictim attingendum putasti, quod ea melius uberiusque recognoscentis omnia vulgi ore celebrentur. Increpuisti etiam vehementer iniusti factum senatus. De nostra etiam criminatione doluisti, laesae quoque opinionis damna flevisti. Postremus adversum fortunam dolor incanduit conquestusque non aequa

meritis praemia pensari; in extremo Musae
saevientis, uti, quae caelum, terras quoque pax
regeret, vota posuisti. Sed quoniam plurimus
tibi affectuum tumultus incubuit diversumque
te dolor ira maeror distrahunt, uti nunc mentis
es, nondum te validiora remedia contingunt.
Itaque lenioribus paulisper utemur, ut, quae in
tumorem perturbationibus influentibus
induruerunt, ad acrioris vim medicaminis
recipiendam tactu blandiore mollescant.

Quoniam Phoebi radiis grave
Canori sidus inaestuat,
tum qui larga negantibus
sulcis semina credidit,
Illusus Cereris fide
quernas pergat ad arborea.
Numquam purpureum nemus
lecturus violas petas,
cum saevis Aquilonibus
Idem campus inhorruit,
nec quaeras avida manu
vernos stringere palmites,
uvis si libeat frui ;
autumno potius sua
Bacchus munera contulit.
Signat tempora propriis

aptans officiis deus
nec, quas ipse cohercuit,
misceri patitur vices.
¶ quod praecipiti via
certum deserit ordinem,
laetos non habet exitus.

6.[6] Primum igitur paterisne me pauculis rogationibus statum tuae mentis attingere atque temptare, ut, qui modus sit tuae curationis, intellegam ?

Tu vero arbitrato, inquam, tuo quae voles ut responsurum rogato.

Tum illa: Huncine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas an ullum credis ei regimen inesse rationis ?

Atqui, inquam, nullo existimaverim modo, ut fortuita temeritate tam certa moveantur, verum operi suo conditorem praesidere deum scie nec umquam fuerit dies, qui me ab hac sententiae ventate depellat.

Ita est, inquit; nam id etiam paulo ante cecinisti hominesque tantum divinae exsortes curae esse deplorasti. Nam de ceteris, quin ratione regerentur, nihil movebare. Papae autem vehementer ammiror, cur in tam salubri sententia locatus aegrotas. Verum altius perscrutemur ; nescio quid abesse conieeto. Sed dic mihi, quoniam deo mundum regi non ambigis, quibus etiam gubernaculis regatur, advertis ?

Vix, inquam, rogationis tuae sententiam nosco, nedum ad inquisita respondere queam.

Num me, inquit, fefellit abesse aliquid, per quod velut hiante valli robore in animum tuum perturbationum morbus inrepperit ? Sed dic mihi, meministine, quis sit rerum finis quoque totius naturae tendat intentio ?

Audieram, inquam, sed memoriam maeror hebetavit.

Atqui scis, unde cuncta processerint.

Novi, inquam, deumque esse respondi.

Et qui fieri potest, ut principio cognito, quis sit rerum finis, ignores ?

Verum hi perturbationum mores, ea valentia est, ut movere quidem loco hominem possint, convellere autem sibique totum exstirpare

non possint. Sed hoc quoque respondeas velim : hominemne te esse meministi ?

Quidni, mquam, meminerim ?

Quid igitur homo sit, poterisne proferre ?

Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animai atque mortale ? Scio et id me esse confiteor.

Et illa : Nihilne aliud te esse novisti ?

Nihil.

Iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipse sis, nosse desisti. Quare pienissime vel aegritudinis tuae rationem vel aditum reconciliandae sospitatis inveni. Nam quoniam tui oblivione confunderis, et exsulem te et exspoliatum propriis bonis esse doluisti. Quoniam vero, quis sit rerum finis, ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraria; quoniam vero, quibus gubernaculis mundus regatur, oblitus es, has for tunarum vices aestimas sine rectore fluitare : magnae non ad morbum modo, verum ad interitum quoque causae; sed sospitatis auctori grates, quod te nondum totum natura destituit. Habemus maximum tuae fomitem salutis veram de mundi gubernatione sententiam, qaod eam non casuum temeritati, sed divinae rationi subditam credis; nihil igitur pertimescas, iam tibi ex hac minima scintillula vitalis calor illuxerit. Sed quoniam firmioribus remediis nondum tempus est et eam mentium constat esse naturam, ut, quotiens abiecerint veras, falsis opinionibus induantur, ex quibus orta perturbationum caligo verum illum confundit intuitum, hanc paulisper lenibus mediocribusque fomentis attenuare temptabo, ut dimotis fallacium affectionum tenebris splendorem verae lucis possis agnoscere.

~~Nubibus~~ atris

condita nullum

fundere possunt

sidera lumen.

Si mare volvens

turbidus Auster

misceat aestum,

vitrea dudum
parque serenis
~~10~~da diebus
mox resoluta
sordida caeno
visibus obstat
quique vagatur
~~15~~ontibus altis
defluus amnis,
saepe resistit
rupe soluti
obice saxi.

~~20~~ quoque si vis
lumine claro
cernere verum,
tramite recto
carpere callem:
~~25~~udia pelle,
pelle timorem
spemque fugato
nec dolor adsit.
Nubila mens est
~~30~~nctaque frenis,
haec ubi regnant.

LIBRO I

Io[1] che un tempo, con giovanile entusiasmo,
composi canzoni, sono ora costretto, ahimé,
a intonar in pianto meste nenie.
Ecco : le Muse, lacere, mi suggeriscon le cose
da scrivere e i versi elegiaci mi fan scorrere
calde lacrime sul volto.
Ma le Muse, almeno, da nessun timore
si lasciaron distogliere dal seguirmi,
fedeli compagne, nel mio cammino.
Esse che furon un tempo gloria dei miei verdi anni
fortunati, alleviano ora le mie disgrazie
di vecchio 1 infelice.
Improvvisa, infatti, incalzata dai mali, è giunta
la vecchiezza, e la sofferenza ha voluto
che iniziasse la sua stagione.
Anzi tempo si sponde sul mio capo la canizie
e tremola sul corpo esausto flaccida la pelle.
Oh! felice la morte per gli uomini, quando
nei dolci anni non li coglie, ma
ai doloranti giunge, sovente invocata.
Ma ahimé, quanto essa con sordo orecchio
trascura i miseri e impietosa ricusa
di chiudere gli occhi piangenti!
Mentre con beni fugaci mi allettava l'invida fortuna,
già un destino doloroso si preparava
a sommergere la mia vita;
ed or che esso, rabbuiatosi, ha mostrato
il suo volto fallace, si prolunga con ingrati
indugi la vita vuota di speranze.
Perché, o amici, tante volte esaltaste la mia felicità?
Chi è caduto, non sapeva costui
ben reggersi sui suoi passi.

1.[1] Mentre io nel silenzio andavo rimuginando tra me e me queste riflessioni, e annotavo, scrivendo, il mio lacrimevole lamento, mi sembrò che sopra il mio capo fosse apparsa una donna di aspetto

venerando, dagli occhi sfolgoranti e penetranti oltre la comune capacità degli uomini. Il suo colorito era vivo e integro il suo vigore, benché ella fosse tanto carica d'anni da non potersi credere in nessun modo appartenente al tempo nostro. La sua statura era di ambigua valutazione. Ora infatti si manteneva nei limiti della normale statura degli uomini, ora invece sembrava toccare il cielo con la sommità del capò : e quando levava la testa ancor più in alto, penetrava nel cielo stesso, rendendo vano lo sguardo di chi tentava di seguirla con gli occhi. Le sue vesti erano intessute, con fine senso artistico, di fili sottilissimi d'una materia incorruttibile; come venni poi a sapere dalle sue parole, le aveva confezionate lei stessa con le sue mani; la loro bellezza, come accade per le pitture offuscate dal tempo, era velata da quella indefinibile patina che è propria delle cose antiche e trascurate. Nel lembo inferiore del vestito si poteva leggere, ricamata, una Π greca, in quello superiore, invece, una Θ e tra le due lettere apparivano disegnati in figura di scala alcuni gradini per mezzo dei quali era possibile risalire dalla lettera inferiore a quella superiore. La stessa veste appariva tuttavia lacerata da mani violente, che ne avevano portato via quanti brandelli avevano potuto. La donna reggeva nella mano destra dei libri, nella sinistra uno scettro.²

Come vide attorno al mio letto le Muse della poesia che suggerivano parole al mio pianto, si turbò lievemente e con una luce cupa negli occhi, esclamò : Chi ha permesso che si accostassero al malato queste sguadrinelle da teatro che non solo non possono offrire alcun rimedio ai suoi dolori, ma anzi con i loro dolci veleni li alimentano? Son proprio costoro che soffocano tra le sterili spine del sentimento la messe della ragione rigogliosa di frutti, e anziché liberare la mente umana dalla malattia, ne provocano l'assuefazione. Se le vostre lusinghe mi sottraessero qualche profano, come è vostro costume, riterrei meno grave l'affronto — nel suo caso infatti non sarebbe per nulla danneggiata l'opera mia —, ma sottrarmi proprio quest'uomo cresciuto negli studi eleatici e accademici?³ Andatevene, Sirene⁴ rovinosamente incantevoli e lasciate che siano le mie arti a prenderlo in cura e a guarirlo.

A questi rimproveri il gruppo delle Muse, mortificato, abbassò il capo verso terra e, dimostrando con il rossore la propria vergogna, abbandonò mestamente la casa. Allora io, che avevo la vista annebbiata dalle lagrime e non potevo discernere chi mai fosse

quella donna dotata d'una autorità così imperiosa, rimasi attonito e, fisso lo sguardo a terra, me ne stetti silenzioso, in attesa di vedere che altro mai avesse intenzione di fare. Allora quella, accostandosi più da presso, si pose a sedere sulla sponda del mio lettuccio e fissando il mio volto amareggiato dal dolore e piegato per la sofferenza verso terra, con questi versi si dolse del turbamento del mio spirito :

Ah, in qual profondo abisso sommerso
lo spirito langue e, dispersa la propria luce,
s'avvia incontro alle tenebre che lo circondano,
mentre da terrene aure ingigantito,
s'accresce a dismisura il doloroso affanno!
Costui, solito un tempo a percorrere, libero,
le eteree vie nel cielo aperto,
poteva fissare lo splendore del roseo sole
e osservare l'astro della gelida luna,
e ogni stella che piegandosi su orbite diverse
traccia incerti ritorni,
egli, vincitore, la fissava nei suoi calcoli.⁵
Che anzi, si fermava a scrutar le cause
onde le sussurranti brezze increspano la distesa
[del mare,
quale sia la potenza che fa ruotare il mondo, fisso
[sul suo asse,
o perché dall'oriente infiammato sorga l'astro solare
per poi affondare nelle onde dell'occidente,
qual forza mitighi in primavera i placidi giorni,
> sì che la terra s'ammanti dei fiori di rosa,
chi faccia che, ad anno avanzato, il fecondo autunno
largheggi di rigonfie uve mature;
ed anche gli altri svariati misteri della natura
[egli svelava :
or egli giace, svuotato di luce interiore
e con le spalle gravate da pesanti catene,
mentre, tenendo chino per il peso il volto,
deve, ahimé, fissare la stolidità della terra.

2. [2] Ma non è più tempo di sospiri — soggiunse — è tempo di

porgere rimedi. Quindi, fissando su di me i suoi occhi penetranti : Non sei proprio tu — disse — colui che, nutrito un tempo con il mio latte, allevato con i miei cibi, avevi raggiunto il vigore di un animo virile? Ed io, d'altra parte, ti avevo dato in consegna armi tali che, se tu per primo non le avessi gettate, ti proteggerebbero ora con invincibile fermezza. Mi riconosci? Perché taci? Sei rimasto in silenzio per la vergogna o per lo sbalordimento? Preferirei che fosse per la vergogna, ma, come vedo, è lo sbalordimento che ti ha sopraffatto.

E poiché s'era resa conto che io non solo tacevo, ma addirittura ero come un muto privo dell'uso della lingua, accostò con delicatezza una mano al mio petto e aggiunse : Non c'è alcun pericolo, soffre di letargia,⁶ malattia comune delle menti illuse. Ha perso per qualche tempo la coscienza di sé; ma si riavrà facilmente se appena mi avrà riconosciuta; e perché possa far questo, gli tergerò un poco gli occhi offuscati dalla nebbia delle passioni terrene. Questo disse e con un lembo della veste ripiegata asciugò i miei occhi traboccanti di lacrime.

Allora, svanita la notte, le tenebre mi lasciarono

e agli occhi l'antico vigore fece ritorno;
come quando impetuoso addensa nuvole il

[Maestrale⁷

e stan sospesi nella volta celeste i nubi del

[temporale :

si cela il sole e benché in cielo non s'accendano

[ancora le stelle,

dall'alto si sparge sulla terra la notte;

ma se le si avventa contro Borea,⁸ sprigionandosi

[dall'antro tracio,⁹

e fa rivivere il giorno ch'era ormai scomparso,

risplende Febo ¹⁰ e vibrando con inattesa luminosità,

abbacina con i suoi raggi gli occhi che fissano

[attoniti.

3. [3] Non diversamente, dissoltesi le nebbie dell'angoscia, mi sentii immerso nel sereno e recuperai le mie facoltà in modo da poter riconoscere l'identità di colei che mi curava. E così, appena ebbi rivolto gli occhi a lei e fissato in lei lo sguardo, riconobbi la mia

nutrice, nella cui casa mi ero intrattenuto fino dalla giovinezza : la Filosofia. Come mai — dissi — tu, o maestra di tutte le virtù, sei discesa dalla tua alta dimora celeste per venire nella solitudine del mio esilio? Forse per essere anche tu perseguitata con me, sotto i colpi di false accuse?

E quella : Come potevo — rispose — abbandonarti, o mio discepolo, e non dividere con te, partecipando al tuo travaglio, il fardello che sei stato costretto ad addossarti per il risentimento suscitato dall'essere tu mio discepolo? E d'altronde non era ammissibile che la Filosofia lasciasse senza compagnia un innocente nel suo doloroso cammino. Avrei dunque dovuto spaventarmi di essere oggetto di accuse e inorridirne, come se si trattasse di cosa che mi capita solo ora? Pensi tu che questa sia davvero la prima volta che la sapienza corre gravi pericoli ad opera di una società corrotta? E non è forse vero che anche presso gli antichi, prima ancora che vivesse il mio Platone, io ho dovuto ripetutamente sostenere grandi battaglie contro le iniziative sconsiderate degli stolti, e che proprio durante la sua esistenza, il suo maestro Socrate meritò di riportare, con la mia assistenza, la vittoria su una ingiusta morte?¹¹ Purtroppo, dell'eredità socratica tentarono in seguito di impossessarsi in massa gli Epicurei, gli Stoici¹² e tutti gli altri, arraffandola ciascuno per proprio conto; e benché io protestassi e resistessi, trascinarono via anche me, quasi fossi una loro preda, mi lacerarono la veste che avevo tessuta con le mie mani e, staccatine dei brandelli, se ne andarono, convinti, ciascuno, d'avermi portata intera con sé. E poiché in costoro si scorgeva una qualche impronta del mio vestito, l'umana leggerezza, scambiandoli per miei discepoli, spinse sulla strada sbagliata parecchi di loro, con grave pregiudizio della moltitudine ignara. E se non sai dell'esilio di Anassagora,¹³ del veleno propinato a Socrate e del supplizio di Zenone,¹⁴ poiché sono cose straniere, per lo meno sei a conoscenza della sorte toccata a Canio,¹⁵ a Seneca,¹⁶ a Sorano,¹⁷ la cui storia è tutt' altro che remota e sconosciuta. Per trascinarli a morte non esisteva alcun altro motivo se non che, formati com'erano secondo i miei dettami, apparivano del tutto dissimili dal comportamento degli scellerati. Perciò non c'è motivo per cui tu ti meravigli se in questo mare della vita siamo sballottati in balia delle tempeste, dal momento che la nostra

massima aspirazione è di dispiacere ai perversi. E benché l'esercito di costoro sia in realtà numeroso, non è tuttavia degno di attenzione, poiché non è guidato da alcun condottiero, ma si trascina vagando qua e là secondo gli umori e le smanie del momento. Che se poi costoro, schierandosi contro di noi, ci volessero attaccare con maggior forza, la nostra guida, da parte sua, è in grado di raccogliere le sue truppe nella roccaforte e quelli possono solo darsi da fare a saccheggiare inutili cianfrusaglie. Noi, intanto, dall'alto ci facciamo beffe di loro, intenti ad arraffar le cose più insignificanti, e non ci preoccupiamo di tutto quel furioso trambusto, riparati come siamo da una tal trincea verso la quale a questi stolti assalitori non è permesso neppure di avvicinarsi.

Chiunque sereno per una vita ben regolata
schiaia sotto i piedi il fato superbo
e guardando in faccia la buona e la mala sorte
sa mantenere impassibile il volto,
costui non smuoveranno né la rabbia del mare

[minaccioso,

che fino al fondo agita l'onda sconvolta,
né l'instabile Vesuvio allor che dai crateri

[squarciati

sprigiona lingue di fuoco misto a fumo,
né il guizzo dell'ardente folgore
usa a colpire le alte torri.

Perché tanto timoroso rispetto provano i miseri
verso i feroci tiranni che a vuoto infuriano?

Non attenderti nulla, non temer nulla :

così disarmarai la loro furia impotente;

Chiunque invece trepidante teme o brama,

poiché non ha sicura padronanza di sé,

è lui stesso che getta lo scudo e, cedendo terreno,

annoda le catene da cui sarà trascinato.

4.[4] Intendi — soggiunse — queste parole? Penetrano esse dentro l'animo tuo o sei come « l'asino alla lira »? 18 Perché gemi, perché versi lacrime? « Parla, non celare il tuo pensiero ».19 Se ti aspetti l'aiuto del medico, occorre che tu metta a nudo la tua ferita.

Allora io, concentrando lo spirito in un grande sforzo : Richiede forse ancora spiegazioni e non risalta abbastanza di per se stessa la

durezza della sorte, che infierisce contro di me? Non ti dice nulla l'aspetto stesso di questo luogo? È questa forse la biblioteca che tu ti eri scelta come stabile dimora nella mia casa, biblioteca in cui tu trattenendoti spesso con me discutevi dei problemi umani e divini? Era questo il mio portamento e il mio aspetto quando indagavo con te i segreti della natura, quando tu con un compasso mi disegnavi le orbite delle stelle, quando tu informavi la mia condotta e l'intero tenore della mia esistenza secondo il modello dell'ordine celeste? Son queste le ricompense che io ritraggo dall'esserti devoto? Eppure sei tu che hai proclamato per bocca di Platone questa massima : che cioè felici saranno gli Stati se a governarli saranno i filosofi o se i loro governanti vorranno dedicarsi alla filosofia.²⁰ Per bocca dello stesso filosofo tu precisasti che il motivo fondamentale per cui i filosofi devono prendere le redini dello Stato è di impedire che il governo della cosa pubblica, abbandonato nelle mani di cittadini ribaldi e scellerati, si volga a peste e rovina per i buoni. Io dunque, attenendomi a questo autorevole insegnamento, mi sforzai di tradurre nella pratica della pubblica amministrazione ciò che avevo appreso nei miei studi solitari. Tu e quel Dio che ti ha infuso nelle menti dei sapienti siete consapevoli che nient'altro mi ha indotto ad assumere cariche di governo se non il pubblico interesse di tutti i buoni. Da qui i gravi e irriducibili contrasti con i malvagi, da qui — cosa che comporta la libertà di coscienza — il mio costante disprezzo per l'ostilità dei potenti, quando era in gioco la difesa del diritto.

Quante volte affrontai Conigasto,²¹ che era deciso, con la violenza, a privare dei loro beni tutti gli indifesi, quante volte indussi Triggvilla,²² prefetto della real casa, a recedere da un atto iniquo intrapreso o addirittura già perpetrato, quante volte, mettendo a repentaglio la mia autorità, protessi gli infelici che la sempre impunita avidità dei barbari sottoponeva a infinite calunnie e vessazioni. Nulla mai poté trascinarli dalla via della giustizia a quella dell'ingiustizia. Io mi dolsi, non meno delle vittime, del fatto che i patrimoni dei provinciali venissero rovinati sia con private rapine sia con pubbliche tassazioni. Quando, in un periodo di grave carestia, l'imposizione di un pesante e assurdo monopolio ²³. sembrava dover ridurre alla fame la Campania, io intrapresi contro il prefetto del pretorio una dura lotta a sostegno dell'interesse comune, portai il dibattito davanti al re e ottenni che il monopolio non

venisse istituito. E riuscii a strappare Paolino,²⁴ uomo di dignità consolare, dalle fauci spalancate delle cagne di Palazzo che con le loro brame ambiziose avevano già ingoiato le sue ricchezze. Perché Albino,²⁵ lui pure di dignità consolare, non fosse colpito da una condanna, frutto di un'accusa prefabbricata, mi esposi all'odio del delatore Cipriano.²⁶ Non ti pare che io abbia a sufficienza concentrato su di me gravi motivi di contrasto? Ma avrei almeno dovuto essere sicuro presso gli altri, dal momento che per amore di giustizia, non mi ero riservato presso i cortigiani alcun appoggio con cui sentirmi più sicuro.

E invece per opera di quali accusatori sono stato colpito? Tra di loro un Basilio, già allontanato dal servizio del re, è stato indotto a denunciare il mio nome per l'urgenza di pagare i debiti. Un Opilione e un Gaudenzio²⁷ poi, condannati ad andare in esilio dal tribunale regio a causa delle loro innumerevoli frodi di ogni specie : costoro, rifiutandosi di ubbidire, ripararono sotto la tutela di un luogo sacro ; ²⁸ quando il re lo venne a sapere, decretò che se entro la data stabilita non avessero abbandonato Ravenna, ne fossero cacciati con la fronte segnata da un marchio d'infamia. A una decisione così severa si potrebbe forse aggiungere alcunché? Eppure, proprio quel giorno, gli stessi due denunciarono me e la loro denuncia contro la mia persona fu accolta. Che dunque? Era la mia condotta a meritare questo trattamento, ovvero il fatto di essere già stati condannati aveva reso ai miei accusatori la loro innocenza? Così dunque la sorte non si vergognò, non dico per l'accusa contro l'innocenza, ma almeno per la bassezza degli accusatori?

Ma tu vorrai conoscere la sostanza del delitto di cui sono accusato. Ecco : si dice che io ho voluto salvare il senato. Desideri conoscerne il modo? L'accusa è di aver impedito a una spia di esibire documenti con i quali voleva incriminare il senato di lesa maestà. Che ne pensi dunque, o maestra? Respingerei l'accusa, per non dare a te motivo di vergognarti? No, io volli ciò e non cesserò mai di volerlo. Confesserò allora? Ma è già venuto meno ogni tentativo di oppormi all'accusa. O dovrò forse chiamar delitto l'aver desiderato la salvezza dell'ordine senatorio? Esso, in realtà, con i provvedimenti che ha preso sul mio conto, è quasi riuscito a convincermi che ciò fosse un delitto. Ma l'ignoranza che sempre inganna se stessa non è in grado di cambiare il valore delle cose e d'altra parte, secondo l'insegnamento

di Socrate, non ritengo che sia lecito occultare la verità o indulgere alla menzogna. Ad ogni modo, lascio al tuo giudizio e a quello delle persone provviste di onestà intellettuale il compito di valutare come stiano in effetti le cose. E perché la vera storia di questo fatto non rischi di restar nascosta ai posteri, ne ho fissato la testimonianza anche con la mia penna.²⁹

Che senso ha poi parlare delle lettere apocrife, per mezzo delle quali mi si accusa di aver sperato nel ritorno della libertà romana? ³⁰ La loro falsità sarebbe emersa apertamente, se mi fosse stato permesso di avvalermi della testimonianza degli stessi delatori, cosa che ha la massima efficacia in tutti gli affari giudiziari. In quale libertà resta infatti possibile sperare? Magari fosse davvero possibile una qualche speranza! Avrei risposto con l'espressione di Canio,³¹ che, accusato da Caio Cesare figlio di Germanico di essere complice di una congiura ordita contro di lui, rispose: «Se l'avessi saputo io, non lo saresti venuto a sapere tu».

A questo proposito comunque il dolore non ha talmente paralizzato le mie facoltà mentali da farmi piagnucolare sul fatto che gli empi abbiano potuto ordire trame scellerate ai danni della virtù ; viceversa, mi meraviglio vivamente che essi abbiano potuto realizzare i loro piani. Infatti, sarà forse una caratteristica della nostra natura imperfetta il volere il male, ma è mostruoso che, sotto lo sguardo di Dio, ogni scellerato possa mettere a segno contro l'innocente tutto ciò che gli viene in mente. Per questo uno dei tuoi discepoli pose la questione: «Se c'è Dio, donde vengono i mali? E donde i beni, se Dio non c'è? » Diamo pure per scontato che uomini nefandi, avidi del sangue di tutti i galantuomini e dell'intero senato, abbiano voluto anche la mia rovina, poiché avevano visto in me un difensore dei buoni e del senato. Ma meritavo forse lo stesso trattamento da parte dei senatori?

Tu che, sempre presente e operante di persona, mi hai costantemente indirizzato in quel che dovevo dire o fare, ricordi, ne sono convinto, quando a Verona il re, assetato della comune rovina, progettava di estendere a tutto quanto il senato la responsabilità del delitto di lesa maestà di cui era stato denunciato Albino, ricordi, dico, con quanta noncuranza del rischio in cui mi mettevo, io ho sostenuto l'innocenza dell'intero senato. Tu sai quanto queste mie affermazioni siano vere e come non me ne sia mai vantato a mia

gloria; in certo modo infatti si svilisce la segreta approvazione della coscienza ogni qual volta, mettendo in mostra il proprio merito, se ne riceve in premio la gloria. D'altra parte tu vedi bene a qual risultato sia approdata la mia innocenza; in cambio della ricompensa spettante a una virtù reale, subisco la punizione per un delitto immaginario. E quando mai l'aperta confessione di un misfatto trovò i giudici così concordi nel rigore che qualcuno di loro non si sia lasciato piegare dalla considerazione che l'umana natura è per sé stessa esposta all'errore e che la condizione di fortuna è malcerta per tutti i mortali? Se io fossi accusato di aver voluto dare alle fiamme i sacri templi, e sgozzare i sacerdoti con empia spada, o di aver organizzato il massacro di tutti i galantuomini, sarebbe comunque stata una sentenza a punirmi, reo confesso e convinto; ora invece, confinato a quasi 32 cinquecento miglia dalla mia città, senza la possibilità di parlare e di difendermi, sono condannato alla proscrizione e alla morte, e tutto questo per il mio zelo troppo premuroso nei confronti dei senatori. Uomini veramente degni, questi, che nessuno possa macchiarsi di un simile delitto!

Quelli stessi che mi denunciarono si resero però conto della nobiltà di questa colpa; decisero allora di intorbidar le acque, aggiungendo sul mio conto un qualche altro delitto, e inventarono la falsa accusa che io, per ambizione di cariche, avevo macchiato la mia coscienza di sacrilegio. Eppure tu, che abitavi dentro di me, allontanavi dalla dimora del mio spirito ogni avidità di cose mortali e sotto il tuo sguardo risultava inammissibile che ci fosse spazio per un sacrilegio. Tu infatti ogni giorno insinuavi nelle mie orecchie e nei miei pensieri la massima di Pitagora « segui Dio ». Né c'era bisogno che io mendicassi sostegno presso gente spregevolissima, dal momento che tu mi conformavi a tal grandezza da rendermi simile a Dio. Per di più la riservatezza e l'irreprensibilità della mia casa, la compagnia di amici onoratissimi, e inoltre il suocero mio, 33 santo e venerabile quanto lo sei tu, stornano da me ogni sospetto di questo delitto. Ma, oh empietà, i miei accusatori si rifanno a te per aver la prova del mio grave crimine e proprio per questo sembrerà che io sia immischiato in quel misfatto, perché appunto sono cresciuto alla tua scuola, sono stato educato ai tuoi costumi. Così non basta che non mi sia affatto giovato il rispetto che ti si deve; a causa dell'offesa a me fatta vieni addirittura oltraggiata anche tu. Ora poi ai miei mali si aggiunge

anche questo soprappiù, che il giudizio della maggioranza non considera il valore delle cose, ma l'esito fortunato e ritiene fatto accertamente soltanto quello che è stato convalidato dal successo; ne consegue che la stima è la prima cosa tra tutte ad abbandonare gli sventurati. E non me la sento ora di ricordare quali dicerie, quali varie e discordanti opinioni corrano tra il popolo; questo solo vorrei dire, e cioè che il fardello estremo della sorte avversa consiste nel fatto che prima si imputa ingiustamente una qualche colpa a un infelice e poi lo si ritiene meritevole dei mali di cui soffre. E in realtà io, privato di tutti i beni, spogliato delle mie cariche, colpito nella mia onorabilità, in cambio del bene fatto ho ricevuto solo male. Mi pare già di vedere le nefande conventicole degli scellerati scatenarsi in gioia ed esultanza, e i peggiori delinquenti minacciare nuove frodi e calunnie, mentre i buoni se ne stanno avviliti dal terribile esempio della mia disgrazia; mi pare ancora di vedere ogni ribaldo invogliato dall'impunità ad architettare il delitto, spinto poi dai premi a commetterlo, gli innocenti invece non solo privi di sicurezza, ma anche della stessa possibilità di difendersi. Pertanto sento il desiderio di gridare :

V. **cre**atore del firmamento stellato,
che assiso su eterno trono
volgi il cielo con rapido vortice
e assoggetti le stelle alla tua legge,
sì che la luna, or splendente nel suo pieno disco
rivolta ai raggi diretti del fratello³⁴
oscura le stelle minori,
ora pallida nel suo oscuro disco
più vicina a Febo perde il suo splendore,
e colei che come Vespero sul far della notte
riconduce il sorgere delle gelide stelle,
di nuovo, come Lucifero,³⁵ cambia il suo solito corso,
impallidendo al sorgere del sole.
Tu, al rigor del primo inverno che fa cadere le foglie,
raccorci la luce in più breve durata,
tu, al sopraggiungere della torrida estate,
assegni alla notte veloci le ore.
La tua potenza regola il mutar delle stagioni,
sicché le fronde che il soffio di Borea ³⁶ porta via

tenere le riconduce poi Zefiro,³⁷
e quelle che Arturo vide come sementi,³⁸
Sirio ³⁹ le dissecca come alte messi ;
nulla sciogliendosi dall'antica legge
si sottrae alla funzione che gli è propria.
Tutto governando con sicuro destino,
i soli atti umani rifiuti tu, reggitore,
di imbrigliare nella debita misura.
Perché infatti la fortuna fallace
volge sì grandi vincende? Opprime gli innocenti
la dura pena dovuta al delitto,
mentre voleri perversi si assidono
su alto trono e i malfattori, con iniquo scambio,
calpestano il capo dei giusti.
La chiara virtù avvolta in oscure tenebre
giace nascosta e il giusto sconta
le colpe degli iniqui.
Proprio a costoro nulla nuoce lo spergiuro,
nulla la frode adorna di ingannevole colore.
Ogni qual volta poi essa decide di usare le sue
[forze,
gode di assoggettare a sé i più grandi re
che popoli innumerevoli temono.
Oh, volgiti ormai a riguardare la misera terra,
chiunque tu sia che coordini l'armonia delle cose!
Parte non vile di tanta opera,
noi uomini siamo sballottati nel mare della sorte.
La violenza dei flutti, o reggitore, tu calma
e mediante la legge con cui reggi l'immenso cielo
rinsalda stabilmente la terra.

5.[5] Quando ebbi gridato ciò con angoscia senza fine, ella, con volto sereno e per nulla turbata dai miei lamenti, disse : Allorché ti vidi mesto e lacrimoso, subito compresi che eri infelice ed esule; ma non avrei mai saputo quanto fosse remoto il tuo esilio se le tue parole non me lo avessero rivelato. Tu, però, non sei stato espulso dalla tua patria, ma ti sei smarrito, o, se preferisci crederti espulso, ti sei piuttosto scacciato da te stesso; infatti a nessuno mai sarebbe stato lecito fare ciò nei tuoi riguardi. In effetti se ti rammenti di qual patria sei in ragione della tua nascita, ti renderai conto che essa non

si regge sul governo del popolo, come un tempo avveniva tra gli Ateniesi, ma che « uno solo è il capo, uno solo il re»⁴⁰ e questi si rallegra della presenza dei cittadini, non della loro espulsione : e la libertà consiste appunto nell'essere governati dalle sue leggi e nell'ubbidire alla sua giustizia. O ignori forse quell'antichissima legge della tua città, per la quale è stato sancito che chiunque abbia scelto di fissare in essa la sua sede non può essere esiliato? Infatti chi è racchiuso entro la cinta delle sue fortificazioni non c'è pericolo che meriti di andare in esilio; chiunque invece abbia cessato di volervi abitare cessa al tempo stesso di meritarsi una tale dimora. Perciò non è tanto l'aspetto di questo luogo a turbarmi, quanto il tuo e io non cerco le pareti ornate di avorio e di cristallo della tua biblioteca, quanto piuttosto la dimora della tua mente, nella quale ho posto non libri, ma ciò che forma il pregio dei libri, e cioè la sostanza di pensiero dei libri che un tempo furono miei. Da parte tua, tu hai detto la verità sui tuoi meriti rispetto al bene comune, ma in confronto all'ampiezza della tua attività hai detto ben poco. Riguardo poi alla veridicità o alla falsità degli addebiti a te mossi hai ricordato cose a tutti note.

Quanto ai delitti e alle frodi dei delatori, giustamente hai ritenuto di accennarvi di sfuggita, poiché queste cose vengono meglio e più ampiamente divulgate dalle chiacchiere della gente, che è ben informata di tutto. Hai anche attaccato con forza l'operato del senato, ingiusto nei tuoi confronti. Ti sei altresì addolorato che io fossi coinvolta nell'accusa e hai inoltre pianto i danni causati alla tua reputazione offesa. Da ultimo il tuo dolore è divampato contro la fortuna e hai lamentato che le ricompense non siano ripartite equamente secondo i meriti. Alla fine del tuo canto esasperato hai formulato voti perché governi anche la terra quella pace che regge il cielo. Ma poiché un intenso tumulto di affetti grava su di te e il dolore, l'ira, la tristezza ti spingono su posizioni contraddittorie, nello stato mentale in cui ti trovi, non ti si confanno ancora rimedi troppo energici. Per qualche tempo ne useremo pertanto di più leggeri affinché quelle parti che si sono enfiare e indurite sotto la tensione dei turbamenti si ammorbiscano con un trattamento più blando, in modo da poter poi accogliere l'azione energica di un medicamento più tagliando.

Quando, oppressa dai raggi di Febo,
la costellazione del Cancro 41 si infiamma,
allora colui che ai solchi sterili
abbondante semente ha affidato,
deluso dalle promesse di Cerere, 42
si affretti agli alberi di quercia.
Mai ti incamminerai al bosco dalle brune fronde
per cogliere viole,
quando sotto i sibili del furioso aquilone
rabbividisce la campagna,
né cercherai con avida mano
di spiccare i tralci primaverili,
se vorrai godere delle uve;
all'autunno piuttosto
Bacco 43 porge i suoi doni.
È Dio che determina le stagioni,
assegnando a ciascuna i propri compiti
né lascia che si confondano
le vicende che egli stesso ha disposto.
Così ciò che abbandona l'ordine stabilito
per imboccare una strada più rapida
non raggiunge una conclusione felice.

6.[6] Anzitutto, dunque, consenti che con brevi domande io saggi ed esamini lo stato della tua mente, per rendermi conto di qual metodo di cura sia necessario per te?

A tuo piacere — dissi io — domanda quel che vuoi; io ti risponderò.

Allora ella riprese : Ritieni tu che questo mondo sia mosso dal caso cieco e disordinato, oppure credi che ci sia in esso un qualche controllo razionale?

Certamente — risposi — non potrei in alcun modo credere che cose tanto ben determinate siano mosse dalla cieca casualità, ma so che Dio presiede come creatore alla sua opera, e non verrà mai giorno che io mi allontani dalla verità di questa convinzione.

E lei : Così è — soggiunse —, del resto poco fa tu hai espresso questo concetto nel tuo canto, deplorando che soltanto gli uomini siano privi dell'assistenza divina. Riguardo alle altre cose, infatti, non

nutrivi dubbio alcuno che fossero governate razionalmente. Ora, caspita, io mi chiedo stupita come tu possa giacere ammalato, pur essendo fondato su un convincimento così sano. Ma indaghiamo un po' più a fondo; presumo che ti manchi qualcosa. Dimmi dunque: dal momento che non metti in discussione che il mondo sia retto da Dio, sei in grado di riconoscere anche con quali mezzi lo regga?

Stento a capire — risposi — il senso della tua domanda e tanto meno posso rispondere ai tuoi quesiti.

Dunque non mi ero ingannata — replicò lei — a ritenere che c'è un vuoto, attraverso il quale, come per una breccia aperta in una solida fortezza, si è insinuato nell'animo tuo il male del turbamento. Ma dimmi, hai presente quale sia il fine delle cose e dove tenda l'anelito di tutta la natura?

Lo sapevo — risposi — ma il dolore ha paralizzato la mia memoria.

Ma certo sai donde tutte le cose sono venute.

Lo so — dissi io — e ho già risposto che è da Dio.

E come può accadere che, una volta conosciuto il principio, tu ignori qual sia il fine delle cose? In realtà, questa appunto è la natura delle emozioni, la loro presa è tale che esse possono bensì smuovere un uomo, ma non strapparlo e sradicarlo completamente dal suo posto. Ma vorrei che tu rispondessi pure a questo: ti ricordi di essere uomo?

E come potrei non ricordarmene?, risposi.

Potrai dunque spiegare che cosa sia l'uomo?

Me lo chiedi per vedere se io so di essere un animale ragionevole e mortale? Lo so e ammetto di essere questo.

Ed essa : Null'altro sai di essere?

Null'altro.

Conosco ormai un'altra e forse la più grave causa del tuo male; hai cessato di sapere che cosa tu stesso sia. Perciò ho scoperto compiutamente sia la ragione della tua infermità sia la strada per rimetterti in salute. Infatti proprio per il tuo stato di confusione e di oblio di te stesso hai potuto rammaricarti di essere esule e spogliato dei tuoi beni. Dal momento poi che ignori qual sia il fine delle cose, giudichi potenti e fortunate le persone malvage e scellerate; inoltre, poiché hai dimenticato con quali strumenti di governo il mondo sia

retto, ritieni che questo vario avvicinarsi delle cose scorra senza una guida : son cause, queste, più che capaci di provocare non solo una malattia, ma anche la morte; ma siano rese grazie all'autore della sanità, poiché la natura non ti ha ancora del tutto abbandonato alla tua sorte. Abbiamo come importantissimo stimolo al ricupero della tua salute la tua giusta affermazione intorno al governo del mondo, poiché tu non lo credi affidato alla cecità del caso, ma alla divina ragione; non devi pertanto temere nulla, è vicino il momento che da questa microscopica scintilla brillerà per te il calore della vita. Ma poiché non è ancora tempo di rimedi più energici e, come si sa, la natura delle menti è tale che, ogni qual volta abbiano abbandonato la verità, si rivestono di false opinioni, dalle quali si sprigiona la nebbia delle passioni che confonde la retta visione delle cose, io tenterò appunto di diradare un poco questa nebbia, mediante lenitivi blandi e moderati : così, rimosse le tenebre di affetti fallaci, potrai riconoscere lo splendore della vera luce.

Molte nubi

le stelle avvolte

nessun lume

possono effondere.

Se il torbido Austro,

sconvolgendo il mare,

rimescola l'onda ribollente,

l'acqua che dianzi

~~era~~ vitrea e liscia

nei giorni sereni,

ora, resa sudicia,

dal fango rimosso,

gli sguardi preclude.

El torrente che scende

giù serpeggiando

dagli alti monti

spesso s'arresta

davanti all'ostacolo di un masso

staccatosi dalla rupe.

Che tu, se vuoi

con chiaro sguardo

vedere il vero,

e per retta via

indirizzare il tuo cammino :

85 scaccia i piaceri,
scaccia il timore,
bandisci anche la speranza
e non ci sia posto per il dolore.
Nebulosa è la mente
80 inceppata da freni,
dove regnano queste passioni.

La scena che il manoscritto di Berlino (folio 107 r°) premette al secondo libro è ispirata alla prima prosa del libro stesso, in cui la Filosofia invoca l'assistenza della Retorica e della Musica. L'illustrazione presenta appunto, accanto a Boezio, i tre personaggi allegorici: la Musica che trae melodie da un piccolo organo, la Filosofia, seduta, e la Retorica, tra loro in colloquio attraverso i soliti filatteri. Nella parte alta della miniatura, tre piccoli quadri sono dedicati alla volubilità della fortuna e rappresentano rispettivamente (da sinistra) tre imbarcazioni in balia del vento, la Fortuna con la sua ruota, il vario rigoglio dei seminati.



1 *La Consolatio* fu composta da Boezio nel 524, data in cui egli non poteva dirsi oggettivamente « vecchio » — la sua età si può calcolare tra i 44 e i 49 anni —; ma, colpito dalla sventura, amareggiato dal tradimento del senato, deluso dal voltafaccia di Teodorico, egli « si sentiva » vecchio.

2 Tutta la rappresentazione della Filosofia — è quasi superfluo rilevarlo — risulta carica di elementi simbolici, attinti in parte dalle figurazioni statuarie della Filosofia stessa e in parte da allegorie poetiche diffuse nel mondo antico; è probabile che qualche elemento sia inventato da Boezio stesso. Il significato della simbologia è abbastanza trasparente ed è, nella sostanza, spiegato dalle stesse parole della Filosofia; in particolare la II sta a indicare la *Προαζις*, l'attività pratica del pensiero, pre messa alla

Θεώρησις, l'attività teoretica, speculativa, simboleggiata dalla Θ. Alla distinzione tra le due attività fa riferimento lo stesso Boezio nel suo commento *all'Isagoge* di Porfirio (I, 3).

3 « studi eleatici e accademici » sta qui a indicare genericamente « studi filosofici ». Il riferimento è a due tra le principali scuole filosofiche greche: quella più antica di Elea (nella Magna Grecia), che ebbe in Parmenide e Zenone i suoi maggiori rappresentanti, e quella fondata da Platone e che prese il nome di Accademia dal bosco sacro all'eroe attico Academo, presso Atene: qui appunto si riunivano Platone e i suoi discepoli.

4 È richiamato il mito delle Sirene — gli esseri favolosi, per metà donna e per metà uccello (o pesce) — che con il loro dolcissimo canto ammaliavano i naviganti, inducendoli ad approdare alla loro isola e facendoli poi perire.

5 Se interpretato alla lettera, e non in senso puramente simbolico, il passo — che si richiama a interessi e studi astronomici di Boezio — rende plausibile l'attribuzione a Boezio stesso del trattato (perduto) *De institutione astronomica*, sul cui conto la critica non è concorde (cfr. *Cronologia*).

6 *lethargus* è termine tecnico della medicina antica (dal greco **λήθαργος**), usato per designare quella specie di sonno morbosissimo che dalla medicina odierna è chiamato « sonno letargico ».

7 *Corus* (o *Caurus*) era il vento che — rispetto al Tirreno meridionale — spirava da nord-ovest (maestrale) ed era considerato foriero di piogge e temporali.

8 *Boreas* è grecismo (**βορέας**) che sostituisce il termine propriamente latino *aquilo*, e indica il vento di tramontana.

9 L'« antro tracio » è la caverna in cui Eolo, re dei venti, tiene racchiusi i venti. Boezio, seguendo un filone secondario della tradizione mitologica greco-romana, localizza in Tracia la patria di Eolo, che era invece comunemente identificata con una delle isole Eolie (o Lipari).

10 *Phoebus* è la forma latinizzata del greco **Φοῖβος**, che si significa il « Puro », il « Risplendente », ed è epiteto poetico di Apollo, inteso come divinità della luce e, in concreto, come la stessa sorgente della luce, l'astro solare.

11 La morte di Socrate — il sommo filosofo ateniese « scopritore del concetto », che accetta con serenità e dignità la condanna « legale », benché ingiusta — dimostra, secondo Boezio, la superiorità del sapiente, del filosofo, sui suoi perseguitatori, e costituisce quindi una vittoria per la Filosofia.

12 *Epicureum vulgus ac Stoicum*, propriamente « la plebaglia epicurea e stoica ». L'espressione è chiaramente spregiativa e corrisponde a una valutazione negativa di Boezio sullo stoicismo e sull'epicureismo, giudicati come forme minori, primitive, della speculazione; le preferenze di Boezio si

rivolgono infatti al filone centrale della filosofia classica, quella plato nico-aristotelica.

13 Anassagora di Clazomene (500 circa - 428 a.C.) fu uno dei maggiori filosofi greci presocratici. Introdusse la filoso fia in Atene e vi insegnò a lungo, avendo tra i suoi discepoli Pericle ed Euripide. Accusato di « empietà » perché negava la natura divina degli astri, fu costretto a fuggire da Atene e a trascorrere in esilio a Lampsaco, in Asia Minore, gli ultimi anni della sua vita.

14 Il personaggio cui allude Boezio è Zenone di Elea (490-430 a.C. circa), esponente della scuola eleatica, noto soprat tutto per i suoi argomenti paradossali contro la possibilità del moto. Secondo Diogene Laerzio, Zenone morì sotto la tortura inflittagli dal tiranno di Elea, Nearco, al quale egli si era coraggiosamente opposto.

15 Giulio Canio (o Cano), letterato e filosofo romano, vis se ai tempi di Caligola e fu da questo messo a morte.

16 Lucio Anneo Seneca (4 a.C. circa - 65 d. C.) fu il massimo rappresentante del pensiero filosofico romano nella prima età imperiale. Precettore del giovane Nerone e, insieme con il prefetto del pretorio Afranio Burro, vero artefice della politica imperiale fino al 60, si tirò in disparte quando il suo discepolo cominciò a manifestare i primi segni del suo furore sanguinario. Accusato dall'imperatore di aver partecipato alla congiura antineroniana capeggiata da Calpurnio Pisone, fu costretto a darsi la morte.

17 Barea Sorano, uomo politico e letterato romano, fu un'al tra vittima del terrore neroniano.

18 ὄνος λύρας, propriamente « l'asino (uditore) della lira », espressione proverbiale, ricavata dalla favolistica greca, usata a indicare l'incapacità, da parte dell'ignorante, di apprezzare il valore reale delle cose, soprattutto di quelle non strettamente legate alla funzione nutritiva.

19 Ἐξαύδα, μὴ χεῖσθε νόῳ, propriamente « Parla, non celarti nella mente ». È l'invito rivolto ad Achille dalla madre Teti, nell'Iliade (I, 363).

20 La massima citata da Boezio si trova nella *Repubblica* (V, 18) di Platone.

21 Non si conosce molto di questo personaggio, che doveva senz'altro appartenere agli alti gradi dell'amministrazione di Teodorico. È ricordato anche da Cassiodoro nelle *Variae* (VIII, 28).

22 Anche di questo Triggvilla (o Triguilla secondo un'al tra grafia attestata da numerosi codici) che, come prefetto del la real casa, godeva senz'altro di ampi poteri, si sa solo quanto riferisce Boezio. Un personaggio della corte gotica di nome Traguilane, amante di Amalasunta e fatto poi sopprimere

dalla madre di lei, è citato da Gregorio di Tours nelle sue *Storie* (III, 31); ma la sua identificazione con il Triggvilla di Boezio è poco sicura (Cfr. L. OBERTELLO, *op. cit.*, vol. I, p. 38).

23 *coemptio* è termine tecnico del linguaggio giuridico amministrativo, che indica una specie di monopolio su una determinata merce, istituito in circostanze eccezionali ed esercitato direttamente dall'amministrazione pubblica o, più spesso, appaltato a privati. In questo caso si trattava di far fronte a una carestia che aveva colpito la Campania. Il prefetto del pretorio cui allude Boezio è probabilmente da identificarsi con Flavio Probo Fausto, che ricoprì tale carica dal 507 al 511. Boezio risulta qui sostenitore del « liberismo economico » contro l'ingerenza dello Stato; ma la sua opposizione alla *coemptio*, più che da ragioni di principio, doveva essere motivata dalla facilità degli abusi cui dava luogo questo tipo di monopolio, sfruttato da appaltatori senza scrupoli.

24 Di questo personaggio, console in data imprecisata, si sa solo quanto scrive qui Boezio. Le « cagne di Palazzo » sono da identificarsi con i cortigiani — goti e romani — di Teo dorico.

25 Di famiglia patrizia, Albino era stato console nel 493 e poi prefetto del pretorio. L'« accusa prefabbricata » cui accenna Boezio era di complotto con l'imperatore d'Oriente ai danni di Teodorico. Boezio assunse la difesa di Albino e riuscì a bloccare l'azione giudiziaria, ma fu poi coinvolto nella stessa accusa: da qui ebbe inizio appunto la sua disgrazia (Cfr. anche le notizie contenute nella *Cronologia*).

26 Alla data cui si riferiscono questi avvenimenti, Cipria non ricopriva la carica di *referendarius*, alto funzionario della pubblica amministrazione. Fu lui a formulare l'accusa contro Albino e, successivamente, a sporgere denuncia contro Boezio stesso. Che Cipriano avesse l'animo spregevole del delatore — come dichiara Boezio nel suo più che giustificato risentimento — è probabile; le notizie che si conoscono su di lui non sono molte, ma da alcuni passi delle *Variae* (V, 40, 41; VIII, 21, 22) di Cassiodoro, si ricava un'immagine meno negativa di questo personaggio, che godette della piena fiducia di Teodorico e poi del figlio di lui, Atalarico.

27 Dei tre accusatori prezzolati di Boezio si sa ben poco, oltre quanto scrive Boezio stesso. Come Cipriano, essi erano tutti latini, ed anzi, Opilione era probabilmente fratello di Cipria non, come sembra dedursi da Cassiodoro (*Variae*, VIII, 16, 17). Lo stesso Cassiodoro ricorda (*Variae*, VIII, 16, 17) un senatore di nome Basilio, forse genero di Opilione, accusato di pratiche magiche.

28 Si tratta del cosiddetto « diritto d'asilo » che competeva alle chiese e ai conventi; esso, veramente, garantiva la non perseguibilità all'imputato, non l'impunità al reo già condannato, come in questo caso. Si spiega così come

Teodorico potesse ordinare di espellere Opilione e Gaudenzio dal luogo sacro.

29 Boezio accenna qui a un proprio scritto che doveva con tenere la cronistoria del suo processo. Di quest'opera non è rimasta traccia.

30 *libertatem... Romanam*, « libertà romana » o « libertà dei Romani » dai Goti significava in concreto opposizione a Teodorico e tentativo di restaurare l'autorità imperiale e senatoria in Italia. Si noti come Boezio, lucidamente consapevole dell'impossibilità « storica » di tale restaurazione, respinga come inconsistente questa accusa, ma non faccia nessuna professione di realismo nei confronti di Teodorico e dei Goti dominatori, ed anzi vagheggi (*utinam!*) in cuor suo un ritorno alla *libertas Romana*.

31 Si tratta di Giulio Canio (o Cano) già ricordato in precedenza (Cfr. nota 15); il Caio Cesare accusatore di Canio e destinatario della sua risposta mordace è l'imperatore noto con il nome di Caligola.

32 *fere* indica sempre approssimazione; qui va inteso «quasi» (approssimazione per difetto): infatti la distanza da Roma (la città dalla quale Boezio lamenta la lontananza) a Pavia (dove presumibilmente era detenuto) non è di cinquecento miglia (740 chilometri), ma di sole quattrocento (600 chilometri circa). D'altra parte, il più importante « manuale » romano di geografia descrittiva, l'*Itinerario di Antonino*, calcolava in 528 miglia la distanza da Roma a Milano. Trovandosi Pavia a poco più di venti miglia a sud di Milano, questo potrebbe spiegare l'inesattezza di Boezio.

33 Il suocero di cui Boezio parla con tanto affettuoso rispetto è il nobile senatore romano Quinto Aurelio Memmio Simmaco, che aveva accolto sotto la sua protezione il giovane Boezio rimasto orfano di padre e gli aveva dato poi in moglie la figlia Rusticiana.

34 Il « fratello » della luna — identificata qui con Diana-Artemide — è Febo (la divinità solare) nominato al v. 9.

35 (1) *Hesperos... Lucifer*: sono due nomi con cui i poeti latini indicano il pianeta Venere. *Hesperos* è termine greco (cui corrisponde il latino *Vesper*) e significa «(astro) della sera»; *Lucifer* è latino e allude a Venere « portatrice di luce », in quanto precede il sorgere del sole.

36 Borea è il vento di tramontana (Cfr. nota 8); qui è inteso come simbolo della stagione invernale.

37 Zefiro è il vento primaverile, che spira da occidente.

38 Arturo viene dal greco Ἀρκτοῦρος (che significa « guardiano dell'Orsa ») ed è la stella luminosissima che si trova sul prolungamento della coda dell'Orsa Maggiore.

39 Verso il solstizio d'estate, Sirio (detta anche *Canicola* in latino)

precedeva di poco, al mattino, il levar del sole all'orizzonte. La coincidenza spiega l'attribuzione a Sirio del calore estivo che fa disseccare le messi.

⁴⁰ La citazione è omerica, dall'*Iliade* (II, 204),

⁴¹ Il Cancro è la costellazione zodiacale che, nel calendario antico, segnava l'inizio dell'estate. Per questa coincidenza con l'inizio della calura estiva, Boezio dice poeticamente che « si infiamma ».

⁴² Cerere era, nella tradizione mitologica romana, la dea delle messi; il suo nome veniva anche usato a indicare le messi stesse.

⁴³ A Bacco, dio del vino, è qui attribuita la protezione anche sulle uve, da cui il vino si ricava.

LIBER II.

1.[1] Post haec paulisper obticuit atque, ubi attentionem meam modesta taciturnitate collegit, sic exorsa est: Si penitus aegritudinis tuae causas habitumque cognovi, fortunae prioris affectu desiderioque tabescis ; ea tantum animi tui, sicuti tu tibi fingis, mutata pervertit. Intellego multiformes illius prodigii fucos et eo usque cum his, quos eludere nititur, blandissimam familiaritatem, dum intolerabili dolore confundat, quos insperata reliquerit. Cuius si naturam, mores ac meritum reminiscare, nec habuisse te in ea pulchrum aliquid uec amisisse cognosces ; sed, ut arbitror, haud multum tibi haec in memoriam revocare laboraverim. Solebas enim praesentem quoque blandientemque virilibus incessere verbis eamque de nostro adyto prolatis insectabare sententiis. Verum omnis subita mutatio rerum non sine quodam quasi fluctu contingit animorum ; sic factum est, ut tu quoque paulisper a tua tranquillitate descisceres.

Sed tempus est haurire te aliquid ac degustare molle atque iucundum, quod ad interiora transmissum validioribus haustibus viam fecerit. Adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis, quae tum tantum recto calle procedit, cum nostra instituta non deserit cumque hac musica laris nostri vernacula nunc leviores, nunc graviores modos succinat.

Quid est igitur, o homo, quod te in maestitiam luctumque deiecit ? Novum, credo, aliquid inusitatumque vidisti. Tu fortunam putas erga te esse mutatam. Erras. Hi semper eius mores sunt, ista natura. Servavit circa te propriam potius in ipsa sui mutabilitate constantiam ; talis erat, cum blandiebatur, cum tibi falsae illecebris felicitatis alluderet. Deprehendisti caeci numinis ambiguos vultus. Quae sese adhuc velat aliis, tota tibi prorsus innotuit. Si probas, utere moribus, ne queraris. Si perfidiam perliorrescis, speme atque abice perniciose ludentem; nam quae nunc tibi est tanti causa maeroris, haec eadem tranquillitatis esse debuisset. Reliquit enim te, quam non relicturam nemo umquam poterit esse securus. An vero tu pretiosam | aestimas abituram felicitatem et cara tibi est fortuna praesens nec manendi

fida et, cum discesserit, allatura maerorem ? Quodsi nec ex arbitrio retineri potest et calamitosos fugiens facit, quid est aliud fugax quam futurae quoddam calamitatis indicium ? Neque enim, quod ante oculos situm est, suffecerit intueri; rerum exitus prudentia metitur eademque in alterutro mutabilitas nec formidandas fortunae minas nec exoptandas facit esse blanditias. Postremo aequo animo tolere oportet, quicquid intra fortunae aream geritur, cum semel iugo eius colla summiseris. Quodsi manendi abeundique scribere legem velis ei, quam tu tibi dominam sponte legisti, nonne iniurius fueris et impatientia sortem exacerbes, quam permutare non possis? Si ventis vela committeres, non quo voluntas peteret, sed quo flatus impellerent, promoveres ; si arvis semina crederes, feraces inter se annos sterilesque pensares. Fortunae te regendum dedisti: dominae moribus oportet obtemperes. Tu vero volventis rotae impetum retinere conaris ? At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit.

Hæc cum superba verterit vices dextra,
exaestuantis more fertur Euripi,
dudum tremendos saeva proterit reges
humilemque victi sublevat fallax vultum.
Non illa miseros audit aut curat fletus
ultroque gemitus, dura quos fecit, ridet.
Sic illa ludit, sic suas probat vires
magnumque tristis monstrat ostentum, si quis
visatur una stratus ac felix hora.

2.[2] Vellem autem pauca tecum Fortunae ipsius verbis agitare; tu igitur, an ius postulet, animadvertite.

‘Quid tu, homo, ream me cotidianis agis querelis? Quam tibi fecimus iniuriam ? Quae tibi tua detraximus bona ? Quovis iudice de

opum dignitatumque mecum possessione contende et, si cuiusquam mortalium proprium quid horum esse monstraveris, ego iam tua fuisse, quae repetis, sponte concedam.

Cum te matris utero natura produxit, nudum rebus omnibus inopemque suscepi, meis opibus fovi et, quod te nunc impatientem nostri facit, favore prona indulgentius educavi, omnium, quae mei iuris sunt, affluentia et splendore circumdedi. Nuno mihi retrahere manum libet : habes gratiam velut usus alienis, non habes ius querelae, tamquam prorsus tua perdidideris. Quid igitur ingemescis ? Nulla tibi a nobis est aliata violentia. Opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris, dominam famulae cognoscunt, mecum veniunt, me ab eunte discedunt. Audacter adfirmem, situaforent, quae amissa conquereris, nullo modo perdidisses.

An ego sola meum ius exercere prohibebor ? Licet caelo proferre lucidos dies eosdemque tenebrosis noctibus condere, licet anno terme yultum nuno floribus frugibusque redimire, nunc nimbis frigoribusque contundere, ius est mari nunc strato aequore blandiri, nuno procellis ac fluctibus inhorrescere: nos ad constantiam nostris moribus alienam inexpleta hominum cupiditas alligabit ? Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende, si placet, sed ea lege, ne, uti [oum] ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes.

An tu mores ignorabas meos ? Nesciebas Croesum regem Lydorum Cyro paulo ante formidabilem, mox deinde miserandum rogi flammis traditum misso caelitus imbre defensum ? Num te praeterit Paulum Persi regis a se capti calamitatibus pias impendisse lacrimas ? Quid tragoediarum clamor aliud deflet nisi indiscreto ictu fortunam felicia regna vertentem ? Nonne adulescentulus

δύο πίθους, τὸν μὲν ἕνα κακῶν, τὸν δὲ ἕτερον ἐάων

in Iovis limine iacere didicisti ? Quid si uberius de honorum parte sumpsisti, quid si a te non tota discessi, quid si haec ipsa mei mutabilitas iusta tibi causa est sperandi meliora? Tamen ne animo contabescas et intra

commune onunous regnum locatus proprio
vivere iure desideres.

~~Si.~~ ^[3] quantas rapidis flatibus incitus
pontus versat harenas
aut quot stelliferis edita noctibus
caelo sidera fulgent,
~~fantas~~ fundat opes nec retrahat manum
pleno Copia cornu,
humanum miseras haud ideo genus
cesset fieri querelas.
Quamvis vota libens excipiat deus
10 multi prodigus auri
et claris avidos ornet honoribus,
nil iam parta videntur,
sed quaesita vorans saeva rapacitas
alios pandit hiatus.
~~Quae~~ iam praecipitem frena cupidinem
certo fine retentent,
largis cum potius muneribus fluens
sitis ardescit habendi ?
~~Numquam~~ dives agit, qui trepidus gemens
sese credit egentem.

3. ^[3] His igitur, si pro se tecum Fortuna loqueretur, quid profecto
contra hisceres, non haberes; aut, si quid est, quo querelam tuam
iure tuearis, proferas oportet : dabimus dicendi locum.

Tum ego : Speciosa quidem ista sunt, inquam, oblitaque rhetoricae ac musicae melle dulcedinis tum tantum, cum audiuntur, oblectant, sed miseris malorum altior sensus est; itaque cum haec auribus insonare desierint, insitus maeror praegravat animum.

Et illa: Ita est, inquit; haec enim nondum morbi tui remedia, sed adhuc contumacis adversum curationem doloris fomenta quaedam sunt; nam quae in profundum sese penetrent, cum tempestivum fuerit, ammovebo.

Verumtamen ne te existimari miserum velis. An numerum modumque tuae felicitatis oblitus es ? Taceo, quod desolatomi parente sunimorum te virorum cura suscepit delectusque in affinitatem principum civitatis, quod pretiosissimum propinquitatis genus est, prius carus quam proximus esse coepisti. Quis non te felicissimum cum tanto splendore socerorum, cum coniugis pudore, tum masculae quoque prolis opportunitate praedicavit ? Praetereo — libet enim praeterire communia — sumptas in adulescentia negatas senibus dignitates: ad singularem felicitatis tuae cumulum venire delectat. Si quis rerum mortalium fructus ullum beatitudinis pondus habet, poteritne illius memoria lucis quantalibet ingruentium malorum mole deieri, cum duos pariter consules liberos tuos domo provehi sub frequentia patrum, sub plebis alaeritate vidisti, cum eisdem in curia curules insidentibus tu regiae laudis orator ingenii gloriam facundiaeque menasti, cum in circo duorum medius consulum circumfusae multitudinis expectationem triumphali largitione satiasti ? Dedisti, ut opinor, verba Fortunae, dum te illa demulcet, dum te ut delicias suas fovet. Munus,

quod nulli umquam privato commodaverat, abstulisti. Visne igitur cum Fortuna calculum ponere ? Nunc te primum liventi oculo praestrinxit. Si numerimi modumque laetorum tristiumve consideres, adhuc te felicem negare non possis. Quodsi idcirco te fortunatum esse non aestimas, quoniam, quae tunc laeta videbantur, abierunt, non est, quod te miserum putes, quoniam, quae nunc creduntur maesta, praetereunt. An tu in hanc vitae scenam nunc primum subitus hospesque venisti ? Ullamne humanis rebus inesse constantiam reris, cum ipsum saepe hominem velox hora dissolvat ? Nam etsi rara est fortuitis manendi fides, ultimus tamen vitae dies mors quaedam fortunae est etiam manentis. Quid igitur referre putas, tunc illam moriendo deseras an te illa fugiendo?

~~Qu~~um polo Phoebus roseis quadrigis
 lucem spargere coeperit,
pallet albentes hebetata vultus
 flammis stella prementibus.
Cum nemus flatu Zephyri tepentis
 vernīs inrubit rosis,
spiret insanum nebulosus Auster:

iam spinis abeat decus.
Saepe tranquillo radiat sereno
10 immotis mare fluctibus,
saepe ferventes Aquilo procellas
verso eoncitatur aequore.
Rara si constat sua forma mundo,
si tantas variat vices,
15 crede fortunis hominum caducis,
bonis crede fugacibus!
Constat aeterna positumque lege est,
ut constet genitura nihil.

4.[4] Tum ego: Vera, inquam, commemoras, o virtutum omnium nutrix, nec infitiri possum prosperitatis meae velocissimum cursum. Sed hoc est, quod recolentem vehementius coquit ;nam in omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortuniifuissefelicem.

Sed quod tu, inquit, falsae opinionis supplicium luas, id rebus iure imputare non possis. Nam si te hoc inane nomen fortuitae felicitatis movet, quam pluribus maximisque abundes, mecum reputes licet. Igitur si, quod in omni fortunae tuae censu pretiosissimum possidebas, id tibi divinitus inlaesum adhuc inviolatuinque servatur, poterisne meliora quaeque retinens de infortunio iure causari ? Atqui viget incolumis illud pretiosissimum generis humani decus Symmachus socer et —

quod vitae pretio non segnis emeris — vir totus ex sapientia virtutibusque factus suarum securus tuis ingemescit iniuiis. Vivit uxor ingenio modesta, pudicitia [pudore] praecellens et, ut omnes eius dotes breviter ineludam, patri similis, vivit, inquam, tibi que tantum vitae huius exosa spiritimi servat, quoque uno felicitatem minui tuam vel ipsa concesserim, tui desiderio lacrimis ac dolore tabescit. Quid dicam liberos consulares, quorum iam ut in id aetatis pueris vel paterni vel aviti specimen elucet ingenii ? Cum igitur praecipua sit mortalibus vitae cura retinendae, o te, si tua bona cognoscas, felicem, cui suppetunt etiam nunc, quae vita nemo dubitat esse cariora. Quare sicca iam lacrimas; nondum est ad unum omnes exosa fortuna neo tibi nimium valida tempestas incubuit, quando tenaces haerent ancorae, quae nec praesentis solamen nec futuri spem temporis abesse patiantur.

Et haereant, inquam, precor ; illis namque manentibus, utcumque se res habeant, enatabimus. Sed quantum ornamentis nostris decesserit, videat.

Et illa : Promovimus, inquit, aliquantum, sitenondum totius tuae sortis piget. Sed delicias tuas ferre non possum, qui abesse aliquid tuae beatitudini tam luctuosus atque anxius conqueraris. Quis est enim tam compositae felicitatis, ut non aliqua ex parte cum status sui qualitate rixetur ? Anxia enim res est humanorum condicio bonorum

et quae vel numquam tota proveniat vel numquam perpetua subsistat. Huic census exuberat, sed est pudori degener sanguis; hunc nobilitas notum facit, sed angustia rei familiaris inclusus esse mallet ignotus. Ille utroque circumfluit vitam caelibem deflet, ille nuptiis felix orbus liberis alieno censum nutrit heredi ; alius prole laetatus filii filiaeve delictis maestus illacrimat. Idcirco nemo facile cum fortunae suae condicione concordat; inest enim singulis, quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat. Adde, quod felicissimi cuiusque delicatissimus sensus est et, nisi ad nutum cuncta suppetant, omnis adversitatis insolens minimis quibusque prosternitur : adeo perexigua sunt, quae fortunatissimis beatitudinis summam detrahunt. Quam multos esse coniectas, qui sese caelo proximog arbitrentur, si de fortunae tuae reliquiis pars eis minima contingat ? Hic ipse locus, quem tu exsilium vocas, incolentibus patria est. Adeo nihil est miserimi, nisi oum putes, contraque beata sors omnis est aequanimitate tolerantis. Quis est ille tam felix, qui cum dederit impatientiae manus, statum suum mutare non optet ? Quam multis amaritudinibus humanae felicitatis dulcedo respersa est! Quae si etiam fruenti iucunda esse videatur, tamen quomus, oum velit, abeat, retineri non possit. Liquet igitur, quam sit mortalium rerum misera beatitudo, quae nec apud aequanimos perpetua perdurat nec anxios tota delectat.

Quid igitur, o mortales, extra petitis intra vos positam felicitatem? Error vos inscitiae confundit. Ostendam breviter tibi summae cardinem felicitatis. Estne aliquid tibi te ipso pretiosius? Nihil, inquires; igitur si tui compos fueris, possidebis, quod nec tu amittere

umquam velis nec fortuna possit auferre. Atque ut agnoscas in his fortuitis rebus beatitudinem constare non posse, sic collige. Si beatitudo est summum naturae bonum ratione degentis nec est summum bonum, quod eripi ullo modo potest, quoniam praecellit id, quod nequeat auferri, manifestum est, quin ad beatitudinem percipiendam fortunae instabilitas aspirare non possit. Ad haec, quem caduca ista felicitas vehit, vel scit eam vel nescit esse mutabilem. Si nescit, quoniam beata sors esse potest ignorantiae caecitate ? Si Scit, metuat necesse est, ne amittat, quod amitti posse non dubitat ; quare continuus timor non sinit esse felicem. An vel si amiserit, neglegendum putat ? Sic quoque perexile bonum est, quod aequo animo feratur amissum. Et quoniam tu idem es, cui persuasumque insitum permultis demonstrationibus scio mentes hominum nullo modo esse mortales, cumque clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finire, dubitali nequit, si haec afferre beatitudinem potest, quin omne mortalium genus in miseriam mortis fine labatur. Quodsi multos scimus beatitudinis fructum non morte solum, verum etiam doloribus suppliciisque quaesisse, quoniam modopraesens facere beatos potest, quae miseros transacta non efficit ?

Quisquis volet perennem
cautus ponere sedem
stabilisque nec sonori

sterni flatibus Euri
5t fluctibus minantem
curat spernere pontum,
montis cacumen alti,
bibulas vitet harenas ;
illud protervus Auster
10 totis viribus urguet,
hae pendulum solutae
pondus ferre recusant.
Fugiens periculosam
sortem sedis amoenae
15 mili domum memento
certus figere saxo.
Quamvis tonet ruinis
miscens aequora ventus,
tu conditus quieti
20 ix robore valli
duces serenus aevum
ridens aetheris iras.

5.[5] Sed quoniam rationum iam in te mearum fomenta descendunt, paulo validioribus utendum puto. Age enim, si iam caduca et momentaria fortunae dona non essent, quid in eis est, quod aut vestrum umquam fieri queat aut non perspectum consideratumque vilescat ?

Divitiaene vel vestrae vel sui natura pretiosae sunt ? Quid earum potius, aurumne ac vis congesta pecuniae ? Atqui haec effundendo magis quam coacervando melius nitent, si quidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit. Quodsi manere apud quemque non potest, quod transfertur in alterum, tunc est pretiosa pecunia, cum translata in alios largiendi usu desinit possideri. At eadem, si apud

unum, quanta est ubique gentium, congeratur, ceteros sui inopes fecerit ; et vox quidem tota pariter multorum replet auditum, vestrae vero divitiae nisi comminutae in plures transire non possunt; quod cum factum est, pauperes necesse est faciant,' quos relinquunt. O igitur angustas inopesque divitias, quas nec habere totas pluribus licet et ad quemlibet sine ceterorum paupertate non veniunt!

An gemmarum fulgor oculos trahit ? Sed si quid est in hoc splendore praecipui, gemmarum est lux illa, non hominum. Quas quidem mirari homines vehementer ammiror. Quid est enim carena animae motu atque compage, quod animatae rationabilique naturae pulchrum esse iure videatur ? Quae tametsi conditoris opera suique distinctione postremae aliquid pulchritudinis trahunt, infra vestram tamen excellentiam collocatae admirationem vestram nullo modo merebantur.

An vos agrorum pulchritudo delectat ? Quidni ? Est enim pulcherrimi operis pulchra portio. Sic quondam sereni maris facie gaudemus, sic caelum, sidera, lunam solemque miramur: num te horum aliquid attingit, num audes alicuius talium splendore gloriari ? An vernis floribus ipse distingueris aut tua in aestivos fructus intumescit ubertas? Quid inanibus gaudiis raperis, quid externa bona pro tuis amplexaris ? Numquam tua faciet esse fortuna, quae a te natura rerum fecit aliena. Terrarum quidem fructus animantium procul dubio debentur alimentis ; sed si, quod naturae satis est, replere indigentiam velis, nihil est, quod fortunae affluentiam petas. Paucis enim minimisque natura contenta est; cuius satietatem si superfluis urgere velis, aut iniucundum, quod infuderis, fiet aut noxium.

Iam vero pulchrum variis fulgere vestibus putas. Quarum si grata intuitu species est, aut materiae naturam aut ingenium mirabor artificis.

An vero te longus oïdo famulorum facit esse felicem ? Qui si vitiosi moribus sint, perniciose domus sarcina et ipsi domino

vehementer inimica ; sin vero probi, quonam modo in tuis opibus aliena probitas numerabitur ?

Ex quibus omnibus nihil horum, quae tu in tuis computas bonis, tuum esse bonum liquido monstratur. Quibus si nihil inest appetendae pulchritudinis, quid est quod vel amissis doleas vel laeteris retentis ? Quodsi natura pulchra sunt, quid id tua refert ? Nam haec per se a tuis quoque opibus sequestrata placuissent. Neque enim idcirco sunt pretiosa, quod in tuas venere divitias, sed quoniam pretiosa videbantur, tuis ea divitiis annumerare maluisti.

Quid autem tanto fortunae strepitu desideratis? Fugare, credo, indigentiam copia quaeritis. Atqui hoc vobis in contrarium cedit, pluribus quippe amminiculis opus est ad tuendam pretiosae supellectilis varietatem verumque illud est permultis eos indigere, qui permulta possideant, contraque minimum, qui abundantiam suam naturae necessitate, non ambitus superfluitate metiantur. Itane autem nullum est proprium vobis atque insitum bonum, ut in externis ac sepositis rebus bona vestra quaeratis ? Sic rerum versa condicio est, ut divinum merito rationis animal non aliter sibi splendere nisi inanimatae supellectilis possessione videatur ? Et alia quidem suis contenta sunt, vos autem deo mente consimiles ab rebus infimis excellentis naturae ornamenta captatis nec intellegitis, quantam conditori vestro faciatis iniuriam. Ille genus humanum terrenis omnibus praestare voluit, vos dignitatem vestram infra infima quaeque detruditis. Nam si omne cuiusque bonum eo, cuius est, constat esse pretiosius, cum vilissima rerum vestra bona esse iudicatis, eisdem vosmet ipsos vestra existimatione summittitis. Quod quidem haud immerito cadit. Humanae quippe naturae ista condicio est, ut tum tantum ceteris rebus, cum se cognoscit, excellat, eadem tamen infra bestias redigatur, si se nosse desierit ; nam ceteris animantibus sese ignorare naturae est, hominibus vitio venit.

Quam vero late patet vester hic error, qui ornari posse aliquid

ornamentis existimatis alienis ! At id fieri nequit; nam si quid ex apposis luceat, ipsa quidem, quae sunt apposita, laudantur, illud vero his tectum atque velatum in sua nihilo minus foeditate perdurat.

Ego vero nego ullum esse bonum, quod noceat habenti. Num id mentior ? Minime, inquis. Atqui divitiae possidentibus persaepe nocuerunt, cum pessimus quisque eoque alieni magis avidus, quicquid usquam auri gemmarumque est, se solum, qui habeat, dignissimum putat. Tu igitur, qui nunc contum gladiumque sollicitus pertimescis, si vitae huius callem vacuus viator intrasses, coram latrone cantares. O praeclara opum mortalium beatitudo, quam cum adeptus fueris, secunts esse desistisi

~~Ve~~.^{ix} nimium prior aetas

contenta fidelibus arvis

nec inertī perdita luxu,

facili quae sera solebat

ieiunia solvere glande.

Non Bacchica mimera norant

liquido confondere melle

nec lucida veliera Serum

Tyrio miscere veneno.

~~30~~mnos dabat herba salubres,

potum quoque lubricus amnis,

umbras altissima pinus.

Nondum maris alta secabat

nec mercibus undique lectis

~~15~~va litora viderat hospes.

Tunc classica saeva tacebant

odiis neque fusus acerbis

cruor horrida tinxerat arva.
Quid enim furor hosticus ulla
~~20~~1let prior arma movere,
cum vulnera saeva viderent
nec praemia sanguinis ulla ?
Utinam modo nostra redirent
in mores tempora priscos!
~~25~~d saevior ignibus Aetnae
fervehs amor ardet habendi.
Heu primus quis fuit ille,
auri qui pondera tecti
~~30~~mmasque latere volentes
pretiosa pericula fodit ?

6.[6] Quid autem de dignitatibus potentiaque disseram, qua vos verae dignitatis ac potestatis inscii caelo exaequatis ? Quae si in improbissimum quemque ceciderunt, quae flammis Aetnae eructantibus, quod diluvium tantas strages dederint ? Certe, uti meminisse te arbitror, consiliare imperium, quod libertatis principium fuerat, ob superbiam consulum vestri veteres abolere cupiverunt, qui ob eandem superbiam prius regium de civitate nomen abstulerant. At si quando, quod perrarum est, probis deferantur, quid in eis aliud quam probitas utentium placet ? Ita fit, ut non virtutibus ex dignitate, sed ex virtute dignitatibus honor accedat.

Quae vero est ista vestra expetibilis ac praeclara potentia ? Nonne, o terrena ammalia, considerato, quibus qui praesidere videamini ? Nunc si inter mures videres unum aliquem ius sibi ac potestatem prae ceteris vindicantem, quanto movereris cachinno ! Quid vero, si corpus spectes, imbecillius homine reperire queas, **quos saepe muscularum quoque vel morsus vel in secreta**

quaeque reptantium necat introitus ? Quo vero quisquam ius aliquod in quempiam nisi in solum corpus et quod infra corpus est — fortunam loquor — possit exserere ? Num quicquam libero imperabis animo, num mentem firma sibi ratione cohaerentem de statu propriae quietis amovebis ? Cum liberum quendam virum suppliciis se tyrannus adacturum putaret, ut adversum se factae coniurationis conscios proderet, linguam ille momordit atque abscidit et in os tyranni saevientis abiecit; ita cruciatus, quos putabat tyrannus materiam crudelitatis, vir sapiens fecit esse virtutis.

Quid autem est, quod in alium facere quisque possit, quod sustinere ab alio ipse non possit ? Busiridem accepimus necare hospites solitum ab Hercule hospite fuisse mactatum. Regulus plures Poenorum bello captos in vincla coniecerat, sed mox ipse victorum catenis manus praebuit. Ullamne igitur eius hominis potentiam putas, qui, quod ipse in alio potest, ne id in se alter valeat, efficere non possit ?

Ad haec, si ipsis dignitatibus ac potestatibus inesset aliquid naturalis ac proprii boni, numquam pessimis provenirent; neque enim sibi solent adversa sociali, **natura respuit**, ut contraria quaeque iungantur. Ita cum pessimos plerumque dignitatibus fungi dubium non sit, illud etiam liquet natura sui bona non esse, quae se pessimis haerere patiantur. Quod quidem de cunctis fortunae muneribus dignius

existimari potest, quae ad improbissimum quemque uberiora perveniunt.

De quibus illud etiam considerandum puto, quod nemo dubitat esse fortem, cui fortitudinem inesse conspexerit, et, cuicumque velocitas adest, manifestum est esse velocem. Sic musica quidem musicos, medicina medicos, rhetorica rhetores facit; agit enim cuiusque rei natura, quod proprium est, nec contrariarum rerum miscetur effectibus et ultro, quae sunt adversa, depellit. Atqui nec opes inexpectam restinguere avaritiam queunt nec potestas sui compotem fecerit, quem vitiosae libidines insolubilibus adstrictum retinent catenis, et collata improbis dignitas non modo non efficit dignos, sed prodit potius et ostentat indignos. Cur ita provenit? Gaudetis enim res sese aliter habentes falsis compellere nominibus, quae facile ipsarum rerum redarguuntur effectum; itaque nec illae divitiae nec illa potentia nec haec dignitas iure appellari potest. Postremo idem de tota concludere fortuna licet, in qua nihil expetendum, nihil nativae bonitatis inesse manifestum est, quae nec se bonis semper adiungit et bonos, quibus fuerit adiuncta, non efficit.

~~Non~~^{Non}ivimus, quantas dederit ruinas
urbe fiammata patribusque caesis,
fratre qui quondam ferus interempto
matris effuso maduit cruore
Corpus et visu gelidum pererrans
ora non tinxit lacrimis, sed esse
censor extincti potuit decoris.
Hio tamen gceptro populos regebat,
quos videt condens radios sub undas
~~Phoebus~~, extremo <et> veniens ab ortu,
quos premunt septem gelidi triones,
quos Notus sicco violentus aestu

torret ardentes recoquens harenas.
Celsa num tandem valuit potestas
vertere pravi rabiem Neronis ?
Heu gravem sortem, quotiens iniquus
additur saevo gladius veneno! —

7.[7] Tum ego: Scis, inquam, ipsa minimum nobis ambitionem mortalium rerum fuisse dominatam ; sed materiam gerendis rebus optavimus, quo ne virtus tacita consenesceret.

Et illa : Atqui hoc unum est, quod praestantes quidem natura mentes, sed nondum ad extremam manum virtutum perfectione perductas allicere possit, gloriae scilicet cupido et optimorum in rem publicam fama meritorum. Quae quam sit exilis et totius vacua ponderis, sic considera.

Omneni torrae ambitum, sicuti astrologicis demonstrationibus accepisti, ad caeli spatium puncti constai obtinere rationem, id est, ut, si ad caelestis globi magnitudinem conferatur, nihil spatii prorsus habere iudicetur. Huius igitur tam exiguae in mundo regionis quarta fere portio est, sicut Ptolomaeo probante didicisti, quae nobis cognitis animantibus incolatur. Huic quartae si, quantum maria paludesque premunt quantumque siti vasta regio distenditur, cogitatione subtraxeris, vix angustissima inhabitandi hominibus area relinquetur. In hoc igitur minimo puncti quodam puncto circumsaepi atque conclusi de pervulganda fama, de proferendo nomine cogitatis, ut quid habeat amplum magnificumque gloria tam angustis exiguisque limitibus artata ? Adde, quod hoc ipsum brevis habitaculi saeptum plures incolunt nationes lingua, moribus, totius vitae ratione distantes, ad quas tum difficultate itinerum, tum loquendi diversitate, tum commercii insolentia non modo fama hominum singulorum, sed ne urbium quidem pervenire queat. Aetate denique M. gior atque obscura vetustas ? Vos vero immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. Quod si ad

aeternitatis infinita apatia pertractes, quid habes, quod de nominis tui diuturnitate Tullii, sicut ipse quodam loco significat, nondum Caucasum montem Romanae rei publicae fama transcenderat et erat tunc adulta Parthis etiam ceterisque id locorum gentibus formidolosa. Videsne igitur, quam sit angusta, quam compressa gloria, quam dilatare ac propagare laboratis ? An ubi Romani nominis transire fama nequit, Romani hominis gloria progredietur ? Quid quod diversarum gentium mores inter se atque instituta discordant, ut, quod apud alios laude, apud alios supplicio dignum iudicetur ? Quo fit, ut, si quem famae praedicatio delectat, huic in plurimos populos nomen proferre nullo modo conducat. Erit igitur pervagata inter suos gloria quisque contentus et intra unius gentis terminos praeclara illa famae immortalitas coartabitur.

Sed quam multos clarissimos suis temporibus viros scriptorum inops delevit oblivio. Quamquam quid ipsa scripta proficiant, quae cum suis auctoribus premitur laeteris ? Unius etenim mora momenti, si deoem milibus conferatur annis, quoniam utrumque spatium definitum est, minimam licet, habet tamen aliquam portionem ; at hic ipse numerus annorum eiusque quamlibet multiplex ad interminabilem

diuturnitatem ne comparari quidem potest. Etenim finitis ad se invicem fuerit quaedam, infiniti vero atque finiti nulla umquam poterit esse collatio. Ita fit, ut quamlibet prolixi temporis fama, si cum inexhausta aeternitate cogitetur, non parva, sed plane nulla esse videatur.

Vos autem nisi ad populares auras inanesque rumores recte tacere nescitis et relictæ conscientiae virtutisque praestantia de alienis praemia sermunculis postulatis. Accipe in huius modi arrogantiae levitate quān festive aliquis illuserit ; nam cum quidam adortus esset hominem contumeliis, qui non ad verae virtutis usum, sed ad superbam gloriam falsum sibi philosophi nomen induerat, adiecissetque iam se sciturum, an ille philosophus esset, si quidem inlatas iniurias leniter patienterque tolerasset, ille patientiam paulisper assumpsit acceptaque contumelia velut insultans: 'Iam tandem', inquit, 'intellegis me esse philosophum ?' Tum ille nimium mordaciter : 'Intellexeram', inquit, 'si tacuisses'.

Quid autem est, quod ad praecipuos viros — de his enim sermo est —, qui virtute gloriam petunt, quid, inquam, est, quod ad hos de fama post resolutum morte suprema corpus attineat ? Nam si, quod nostrae rationes credi vetant, toti moriuntur homines, nulla est omnino gloria, cum is, cuius ea esse dicitur, non exstet omnino. Sin vero bene sibi mens conscia terreno carcere resoluta caelum libera petit, nonne omne terrenum negotium spernat, quae se caelo fruens terrenis gaudet exemptam ?

Quicumque solam mente praecipiti petit
sumnumque credit gloriam,

late patentēs aetheris cernat plagas
artumque terrarum situm :
Breve[m] replere non valentis ambitum
pudebit aucti nominis.
Quid o superbi colla mortali iugo
frustra levare gestiunt ?
Licet remotos fama per populos means
10 diffusa linguas explicet
et magna titulis fulgeat clavis domus,
mors spernit altam gloriam,
involvit mimile pariter et celsum caput
aequatque summis infima.
Ubi nunc fidelis ossa Fabricii manent,
quid Brutus aut rigidus Cato ?
Signat superstes fama tenuis pauculis
inane nomen litteris.
Sed quod decora novimus vocabula,
20 num scire consumptos datur ?
Iacetis ergo prorsus ignorabilea
nec fama notos efficit.
Quodsi putatis longius vitam trahi
mortalis aura nominis,
25 m sera vobis rapiet hoc etiam dies,
iam vos secunda mors manet.

8.[8] Sed ne me inexorabile contra fortunam gerere bellum putes, est aliquando, cum de hominibus fallax illa [nihil] bene mereatur, tum scilicet, cum se aperit, cum frontem detegit moresque profitetur. Nondum forte, quid loquar, intellegis; mirum est, quod dicere gestio,

eoque sententiam verbis explicare vix queo. Etenim plus hominibus reor adversam quam prosperam prodesse fortunam ; illa enim semper specie felicitatis, cum videtur blanda, mentitur, haec semper vera est, cum se instabilem mutatione demonstrat. Illa fallit, haec instruit, illa mendacium specie bonorum mentes fruendum ligat, haec cognitione fragilis felicitatis absolvit; itaque illam videas ventosam, fluentem suique semper ignaram, hanc sobriam succinctamque et ipsius adversitatis exercitatione prudentem. Postremo felix a vero bono devios blanditila trahit, adversa plerumque ad vera bona reduces unco retrahit. An hoc inter minima aestimandum putas, quod amicorum tibi fidelium mentes haec aspera, haec horribilis fortuna detexit, haec tibi certos sodalium vultus ambiguosque secrevit, discedens suos abstulit, tuos reliquit ? Quanti hoc integer et, ut videbaris tibi, fortunatus emisses ? Nunc amissas opes querere: quod pretiosissimum divitiarum genus est, amicos invenisti.

~~Quid~~ **Quid** mundus stabili fide
concordes variat vices,
quod pugnancia semina
foedus perpetuum tenent,
~~Quod~~ Phoebus roseum diem
curru provehit aureo,

ut, quas duxerit Hesperos,
Phoebe noctibus imperet,
ut fluctus avidum mare
10to fine coerceat,
ne terris liceat vagis
latos tendere terminos,
hanc rerum seriem ligat
terras ac pelagus regens
15caelo imperitans amor.
Hic si frena remiserit,
quicquid nunc amat invicem,
bellum continuo geret
et, quam nunc socia fide
20lchris motibus incitant,
certent solvere machinam.
Hic sancto populos quoque
iunctos foedere continet,
hic et coniugii sacrum
25tis nectit amoribus,
hic fidis etiam sua
dictat iura sodalibus.
O felix hominum genus,
si vestros animos amor,
30o caelum regitur, regat!

LIBRO II

1.[1] Dopo di ciò tacque per un poco e quando, con il suo discreto silenzio ebbe attratto la mia attenzione, così prese a dire : Se ho ben penetrato i motivi e lo stato della tua infermità, tu ti struggi nel rimpianto appassionato della tua passata fortuna; è stato il suo mutamento, come tu ti immagini, a sconvolgere tanta parte dell'animo tuo. Io conosco bene i molteplici travestimenti di quell'essere mostruoso e so fino a che punto si offra in piacevolissima familiarità con coloro che cerca di trarre in inganno, fino a che, abbandonandoli inaspettatamente, non li stravolga con insopportabile dolore. Se tu però ricordassi la sua natura, le sue caratteristiche e il suo reale valore, ti renderesti conto che non hai mai posseduto né mai perduto alcunché di bello; ma, penso io, non dovrò faticare molto a richiamare alla tua memoria questi concetti. Infatti, anche quando la fortuna ti era propizia e ricca di lusinghe, tu ti scagliavi sovente contro di lei nei tuoi discorsi e la combattevi con le massime tratte dal santuario della mia sapienza. Purtroppo ogni mutamento improvviso delle cose non sopraggiunge senza una qualche burrasca, per così dire, dello spirito; così è accaduto che sia venuta per un poco a mancare anche la tua serenità.

Ma è tempo ormai che tu provi e assapori qualcosa di delicato e di piacevole, che, penetrando nel tuo intimo, apra la via a bevande più efficaci. Ci assista dunque, con la sua dolcezza suadente, la retori' a,¹ che procede sul retto cammino solo allora quando non abbandona i miei insegnamenti, e insieme con essa la musica,² ancella della mia casa, accordi motivi ora leggeri, ora gravi.

Che cosa è, dunque, uomo, che ti ha precipitato nella afflizione e nel pianto? Hai riscontrato, immagino, qualcosa di strano e di insolito. Tu ritieni che la fortuna abbia cambiato il suo atteggiamento nei tuoi confronti. Sbagli. Questa è da sempre la sua caratteristica, questa la sua natura. A tuo riguardo, piuttosto, essa, nella sua stessa mutabilità, ha mantenuto la propria coerenza; tale era quando ti lusingava, quando ti faceva balenare allo sguardo le attrattive di una ingannevole felicità. Ora hai scoperto le facce

ambigue di questa cieca potenza. Lei che ancora si mostra velata agli altri, a te si è totalmente rivelata. Se ti piace, adattati al suo costume e non lagnartene. Se provi orrore per la sua perfidia, disprezzala e respingila, con i suoi giochi pericolosi; a cagionarti ora tanta afflizione è proprio colei che avrebbe dovuto essere per te fonte di serenità. In realtà tu sei stato abbandonato da colei dalla quale nessuno mai potrà essere sicuro di non essere abbandonato. Stimi forse preziosa una felicità destinata a sparire e ti è cara una fortuna favorevole al momento ma che non ti dà affidamento di rimanere e che quando se ne andrà ti getterà nell'angoscia? Se non la si può trattenere a nostro piacimento, se andandosene ci rende sventurati, che cosa è mai la sua fugacità se non l'indizio, in certo qual modo, di una condizione di infelicità che si sta preparando? Né basterà badare all'immediato, che ci sta davanti agli occhi; la saggezza misura le cose dal loro esito finale e inoltre il carattere della fortuna, mutevole nell'uno e nell'altro senso, fa sì che le sue minacce non siano temibili, né le sue lusinghe desiderabili. Bisogna insomma che tu accetti con equilibrio tutto ciò che si amministra entro la sfera della fortuna, una volta che tu abbia piegato il collo al suo giogo. D'altra parte, se a colei che ti sei scelto di tua iniziativa come padrona tu volessi dettar norme per il suo restare o andarsene, non saresti tu nel torto e con la tua insofferenza non esaspereresti una sorte che non puoi mutare? Se abbandonassi le vele ai venti, avanzeresti non già nella direzione voluta, ma là dove i venti ti spingono; se affidassi la semente al terreno arato, metteresti in conto la possibilità che l'annata sia di volta in volta feconda o sterile. Ti sei affidato al governo della fortuna: devi sottostare agli umori della tua padrona. Tu ti sforzi invece di fermare il movimento impetuoso della ruota [3](#) che gira? Ma, o stolidissimo tra i mortali, se principia a star ferma, la sorte cessa di essere.

[Qu](#)and'essa con superba mano volge le vicende,
si scatena al pari del ribollente Euripo,[4](#)
tosto, feroce, schiaccia i terribili re
e, ingannevole, solleva il volto avvilito del vinto.
Non porge ascolto ai miseri né si prende cura di chi
[piange,

anzi, insensibile, irride ai gemiti che essa ha
[suscitato.

Così si diverte, così prova le sue forze,
e funesta mostra il gran prodigio di far vedere
qualcuno abbattuto e poi felice in una sola ora.

2.[2] Vorrei ora discutere un po' con te usando le parole stesse della fortuna : considera tu pertanto se le sue richieste sono giuste.

Perché tu, uomo, mi metti sotto accusa ogni giorno con le tue lagnanze? Quale torto ti ho fatto? Quali beni realmente tuoi ti ho sottratto? Citami pure davanti a qualsiasi giudice e misurati con me sul tema del possesso delle ricchezze e delle cariche e se riuscirai a dimostrare che qualcuna di queste cose appartiene in proprietà a qualcuno dei mortali, io di buon grado ammetterò che erano effettivamente tuoi i beni che tu rivendichi.

Quando la natura ti fece uscire dal seno materno, io ti ho raccolto nudo e sprovvisto di tutto, ti ho sostenuto con i miei mezzi e, cosa che ora ti rende intollerante nei miei confronti, ti ho allevato, larga di favori, con benevolenza persino eccessiva, e ti ho circondato, con splendida abbondanza, di tutti quei beni che mi appartengono. Adesso mi va di tirare indietro la mano : tu hai un obbligo di riconoscenza come chi ha usato di beni altrui, non hai il diritto di lamentarti, come se avessi perduto cose realmente tue. Perché dunque ti lagni? Non hai ricevuto violenza alcuna da parte mia. Ricchezze, onori e tutti gli altri beni di tale genere sono di mia proprietà, come servi riconoscono in me la padrona, con me vengono e quando io me ne vado, anch'essi se ne vanno. Oserei risolutamente affermare che se fossero veramente tue le cose di cui lamenti la perdita, in nessun modo le avresti perdute. O forse a me sola sarà vietato di far valere il mio diritto? Al cielo è permesso far sorgere giorni luminosi e poi nasconderli in notti tenebrose, è permesso all'anno ora di abbellire il volto della terra con fiori e frutti, ora di turbarla con acquazzoni e geli, il mare ha diritto di attrarre con la sua calma distesa d'acque, e di incupirsi poi pauroso in cavalloni burrascosi : e io dovrei essere vincolata dall'insaziabile bramosia degli uomini a una costanza estranea alla mia indole? Questa è la mia forza, questo è il gioco che io eseguo in continuazione: giro la ruota in cerchio capriccioso, e mi diverto a mutar di posto le cose,

facendo discendere nella posizione più bassa ciò che è più in alto e ascendere al sommo ciò che è più in basso. Sali pure, se ne hai voglia, ma a questo patto, che⁵ tu non ritenga offensivo il discendere quando le regole del mio gioco lo esigono.

Ti erano forse ignote le mie consuetudini? Non sapevi che Creso,⁶ re di Lidia, poco prima temibile per Ciro, ridotto poi in miserabile condizione e gettato tra le fiamme di un rogo, venne infine salvato dalla pioggia inviata dal cielo? E ti è forse ignoto come Paolo ⁷ abbia versato lacrime di pietà sulla sorte sventurata del re Perseo, da lui fatto prigioniero? E che altro deplorano dolorosamente le tragedie con la loro eccitazione se non la sorte che abbatte sotto i suoi colpi indiscriminati i regni felici? Da ragazzo non hai tu imparato che sul limitare della dimora di Giove stanno « due vasi, l'uno di mali, l'altro di beni»?⁸ Che dire se hai attinto più largamente dalla parte dei beni, che dire se io non mi sono allontanata completamente da te, se questa mia stessa mutabilità costituisce per te un fondato motivo di sperare in un futuro migliore? Per lo meno non struggerti nell'animo e poiché ti trovi in una società comune agli uomini tutti, non pretendere di vivere secondo norme tue particolari.

~~Se~~ ^{Se}quante sono le sabbie che rimescola il mare
sospinto da venti turbinosi,
o quanti sono gli astri che nelle notti stellate
occhieggiano brillando nel cielo,
altrettante fossero le dovizie che sparge
[l'Abbondanza ⁹
col corno ben pieno, senza ritrar la mano,
non perciò l'umano genere cesserebbe
di piangere lamentevoli sventure.
Quand'anche un dio realizzasse benevolmente le
[loro brame,
prodigando oro in quantità
e colmasse la loro avidità di splendidi onori,
le cose già ottenute sembran nulla,
ma l'insaziabile bramosia, mentre ingoia le cose
[ottenute,
nuovamente spalanca le fauci ingorde.
Quali freni potrebbero trattenere la rovinosa avidità
entro un sicuro limite,

quando la brama di possedere si esaspera
a misura che sovrabbondano beni copiosi?
Non risulta mai ricco chi, gemendo e trepidando,
si ritiene bisognoso.

3.[3] Se dunque la fortuna così parlasse con te in propria difesa, certamente tu non avresti nulla da replicarle; oppure se qualche elemento c'è a difesa e giustificazione delle tue lagnanze, è bene che tu lo esprima : ti lascerò l'opportunità di parlare.

Allora io : Certo, codeste parole — dissi — si presentano bene e, condite con la dolcezza della retorica e della musica, riescono anche suadenti, finché si ascoltano; ma negli infelici è più profondo il sentimento dei loro mali; perciò quando esse hanno cessato di risuonare nelle orecchie, lo spirito è oppresso oltre misura dall'afflizione che è radicata nell'intimo.

Ed essa : Così è — disse — ; questi infatti non sono ancora i rimedi per la tua malattia, ma una sorta di lenitivo al tuo dolore ancora allergico a una vera cura; quando poi sarà tempo, ti somministrerò sostanze che penetrino in profondità.

Nondimeno non volerti credere un infelice. O hai forse scordato la quantità e la misura di quelle cose che formarono la tua felicità? Non sto a parlare del fatto che di te, rimasto privo del padre,¹⁰ si presero cura uomini di altissima condizione e tu, scelto a imparentarti con le famiglie più influenti, cominciasti a essere loro caro — che è poi la forma più preziosa di parentela — prima di essere loro congiunto. Chi allora non vantò la tua condizione fortunatissima? Non solo potevi contare sulla splendida magnificenza dei suoceri, sulla delicata riservatezza della moglie, ma anche sulle buone qualità di una prole maschile. Lascio da parte — preferisco infatti non parlare di questioni pubbliche — il privilegio di aver tu ottenuto in gioventù cariche negate agli anziani : mi è gradito richiamare i momenti più importanti della tua fortuna davvero eccezionale. Se il godimento di cose mortali ha un qualche peso di felicità, dal cumulo di mali poi sopravvenuti, per quanto grande esso sia, non potrà mai essere cancellato il ricordo di quel giorno luminoso quando vedesti i tuoi due figli, fatti insieme consoli, uscir di casa accompagnati da uno stuolo di senatori tra l'entusiasmo popolare; quando, in senato, mentre gli stessi venivano insediati nella loro carica, tu con il tuo

discorso in lode del re, meritasti di essere elogiato per il tuo ingegno e la tua eloquenza; quando ancora, in mezzo ai due consoli, nel circo, appagasti con generosissima elargizione l'aspettativa di una folla sparsa tutt'intorno a te. Tu riuscisti allora, io credo, ad abbindolare la fortuna, mentre essa ti accarezzava, mentre ti riscaldava in seno come suo beniamino. Le strappasti privilegi che essa non aveva mai accordato a nessun privato. Vuoi dunque fare i conti con la fortuna? Adesso per la prima volta essa ti ha squadrato con occhio bieco. Se dovessi soppesare il numero e la misura degli eventi lieti e di quelli tristi, non potresti negare di essere ancora fortunato. E se poi stimi di non essere fortunato per la considerazione che se ne sono andati quegli eventi che allora sembravano felici, non c'è ragione che tu ti ritenga infelice, dal momento che son destinati a passare anche i casi che ora sono da te considerati tristi. O sei forse tu giunto ora per la prima volta, all'improvviso e come estraneo, sulla scena della vita? E ritieni che vi sia una qualche costanza nelle umane cose, quando basta spesso il rapido volgere di un'ora a distruggere lo stesso uomo? Eventi fortuiti infatti danno ben raramente affidamento di durare; in ogni caso, l'ultimo giorno della vita costituisce la fine sicura di una fortuna anche durevole. Pensi dunque che vi sia qualche differenza se sei tu che, morendo, l'abbandoni, o se è lei ad abbandonare te fuggendosene?

Quando in cielo Febo con rosee quadrighe
comincia a diffondere la luce,
svigorite nel loro volto sbiancato
impallidiscon le stelle investite dai suoi raggi
[ardenti.

Quando il bosco, al soffio del tepido Zefiro,
si imporpora di primaverili rose,
se pazzamente spiri l'Austro [11](#) apportator di nubi,
subito scompare dalle spine il loro ornamento.
Spesso il mare dagli immoti flutti
riflette la tranquilla serenità,
ma spesso l'Aquilone [12](#) dalla sconvolta superficie
solleva impetuose burrasche.
Se dunque raramente il mondo persiste nel suo
[aspetto,
se in modo tanto diverso dispone le sue vicende,

come puoi tu fare affidamento sulle caduche
[fortune degli uomini,
come puoi confidare in beni fugaci?
È stabilito per legge eterna e costante
che nessun essere creato sia costante.

4.[4] Allora io dissi : Le cose che tu, o nutrice di tutte le virtù, richiami sono vere e non posso negare di aver goduto di un fugacissimo periodo di prosperità. Ma è proprio questo che quando ci ripenso mi tormenta più vivamente; nei momenti di avversità l'esser stati felici costituisce la forma più straziante di dolore.¹³

E lei : Ma tu — disse — non puoi ragionevolmente attribuire alla realtà oggettiva il fatto che sconti la pena per una falsa opinione. Se ti turba ancora questo vuoto nome di felicità legata al caso, è bene che consideri con me quanto numerosi, grandi e abbondanti siano i beni di cui tu godi. Se dunque per grazia divina ti si conserva tuttora intatto e inviolato ciò che possedevi di più prezioso nell'intero registro delle tue sostanze, potrai tu ragionevolmente piangere sulle tue disgrazie, quando mantieni il possesso di tutte le parti migliori? Orbene, è vivo e incolume tuo suocero Simmaco,¹⁴ elemento preziosissimo, orgoglio del genere umano e — cosa che tu non esiteresti a comprare a prezzo della vita — quest'uomo fatto per intero di sapienza e di virtù geme sulle offese da te subite, noncurante di quelle che possono toccare a lui. È viva tua moglie,¹⁵ con il suo carattere misurato, la sua eccezionale purezza e riservatezza di costumi, e, per riassumere in poche parole tutte le sue doti, simile al padre, è viva, dico, e, odiando la vita, serba per te soltanto il suo cuore ; non solo, ma — cosa questa, devo ammetterlo, che è la sola a far diminuire la tua felicità — per il desiderio di riaverti si strugge nelle lacrime e nel dolore. E che dire poi dei tuoi figli ¹⁶ di dignità consolare, nei quali, per quanto è consentito a giovanetti di quell'età, traspare già un chiaro indizio dell'ingegno del padre e del nonno? Ora, dato che la conservazione della vita è la principale preoccupazione dei mortali, te felice se sei in grado di riconoscere i tuoi beni, felice perché puoi ancora disporre di beni che sono per tutti, fuor di dubbio, più cari della vita. Perciò asciugati finalmente le lagrime : la fortuna non s'è ancora accanita su tutti voi

ad uno ad uno, e la tempesta che si è scatenata su di te non è superiore alle tue forze, dal momento che le tue ancora rimangono saldamente aggrappate al fondo, ed esse non permetteranno che venga a mancare né il conforto del presente né la speranza per il futuro.

E che rimangano aggrappate — dissi — me lo auguro : se esse infatti restano salde, comunque vadano le cose, io potrò salvarmi a nuoto. Ma tu vedi quanto se ne sia andato di ciò che costituiva il mio decoro.

E lei : Sono riuscita a farti fare qualche progresso — replicò — se non ti rammarichi più dell'intera tua sorte. Ma non mi è possibile sopportare le tue smanie, sentirti lagnare in forma così lagrimosa e affannosa perché qualcosa manca alla tua felicità. Chi mai possiede una felicità così perfetta da non sentirsi, per qualche aspetto, in conflitto con il tenore del proprio stato? La condizione dei beni umani è precaria e tale che non si realizza mai pienamente o, comunque, non perdura in modo stabile. Questi ha un patrimonio più che abbondante, ma arrossisce della sua origine ignobile; quest'altro è ben noto per la sua nobile stirpe, ma soffocato nelle sue aspirazioni dalla ristrettezza del patrimonio, preferirebbe essere un ignoto. Quello, fornito in sovrabbondanza di entrambi i privilegi, si rammarica per la sua esistenza di celibe; quell'altro, felice nel matrimonio ma privo di figli, accumula ricchezze per un erede estraneo; un altro ancora, allietato dalla prole, è costretto a piangere sui misfatti del figlio o della figlia. Nessuno pertanto si trova facilmente in sintonia con i termini della propria condizione; nell'esperienza di ciascuno di noi c'è sempre qualche elemento che rimane ignoto a chi non lo prova, mentre chi lo prova ne sente avversione. Tieni inoltre conto che quanto più una persona è felice tanto più esigente si fa la sua sensibilità e che se non trova ogni cosa pronta al suo cenno, non essendo abituata ad alcuna forma di contrarietà, si avvilisce anche di fronte alla minima di esse : tanto sono inconsistenti i fatti in grado di guastare per le persone più fortunate la perfetta felicità. E hai tu idea di quanti si sentirebbero al colmo della gioia se dei resti della tua fortuna toccasse loro anche solo qualche briciola? Questo stesso luogo, che tu chiami esilio, costituisce la patria per chi ci abita. Tant'è vero che nulla esiste di infelice, se non quando sia pensato come tale, mentre ogni

condizione è felice quando sia accettata con sereno equilibrio. Chi è tanto felice da non desiderare di cambiare la propria condizione, una volta che si sia lasciato prendere la mano dall'insofferenza? E di quante amarezze è percorsa la dolcezza dell'umana felicità! E anche se a chi ne gode essa apparisse perfettamente piacevole, non si potrebbe, in ogni caso, trattenerla dall'andarsene a suo arbitrio. È chiaro dunque quanto sia inconsistente la felicità delle cose mortali, stante che essa non rimane in modo stabile presso coloro che ne godono con moderazione né riesce ad appagare compiutamente i temperamenti ansiosi.

Perché dunque, o mortali, cercate all'esterno la felicità che è posta dentro di voi? Vi lasciate irretire dall'errore e dall'ignoranza. Ora ti mostrerò in sintesi in che consista la suprema felicità. C'è qualche cosa per te più preziosa di te stesso? No, mi dirai; e allora se tu sarai padrone di te, possederai un bene che tu non saresti mai disposto a perdere e che la fortuna non potrebbe mai toglierti. E perché tu ti convinca che nei beni di fortuna non può trovarsi la felicità, segui questa argomentazione. Se la felicità è il bene supremo di una natura che si regola secondo ragione e non può definirsi bene supremo quello che in qualche modo può essere tolto, poiché gli è superiore quello che non può essere tolto, risulta evidente che la fortuna, per la sua instabilità, non può aspirare alla realizzazione della felicità. Inoltre, chi si lascia trasportare dalla felicità passeggera della fortuna o sa che essa è mutevole o non lo sa. Se non lo sa, quale condizione felice potrebbe mai esserci in una cieca ignoranza? Se lo sa, è fatale che tema di perdere ciò che, come appunto egli ben sa, è soggetto a essere perduto; perciò la continua ansia non gli permette di essere felice. Oppure anche se ha perduto i beni di fortuna, ritiene il fatto trascurabile? Allora significa che è del tutto insignificante un bene di cui si può sopportare la perdita con animo distaccato. E poiché tu sei persona, come io ben so, profondamente convinta per numerosissime prove che gli spiriti umani non sono assolutamente mortali e poiché è evidente che la felicità derivante dalla fortuna ha termine con la morte del corpo, non può esservi dubbio che, qualora sia quel tipo di felicità a rendere gli uomini felici, tutto il genere umano alla conclusione della morte precipiti nell'infelicità. Se poi teniamo presente che molti hanno cercato il godimento della felicità non soltanto affrontando la morte, ma anche a prezzo di dolori e sacrifici,

in che modo mai, con la sua presenza, può rendere felici gli uomini
una condizione fortunata la cui assenza non li può rendere infelici?

Chiunque vorrà prudente
fondare una dimora duratura
e con fermezza procura
di non esporsi ai soffi d'Euro 17 risonante
e di tenersi lontano dal mare con i suoi flutti
[minacciosi,
eviti l'alta cima dei monti,
eviti le sabbie inzuppate d'acqua;
contro quella infuria protervo
l'Austro con tutta la sua potenza,
queste franando rifiutano di sostenere
il peso che sta sopra di loro..
Evitando i rischi che comporta la scelta
di una località ridente per la propria dimora,
tieni a mente di impiantare fermamente la tua casa
su una roccia in posizione non troppo elevata.
Se pur rimbombi il vento
rovinosamente sconvolgendo la superficie del mare,
tu, al sicuro, protetto dalla solidità
del tuo tranquillo riparo,
passi sereno l'esistenza
ridendoti delle furie del cielo.

5.[5] Ma poiché il balsamo dei miei ragionamenti fa presa su di te, ritengo di dover usare medicinali alquanto più energici. Orsù dunque, anche ammesso che i doni della fortuna non fossero caduchi e passeggeri, che cosa c'è in essi che possa mai divenire veramente vostro o che, ben osservato e valutato, non risulti privo di valore?

Le ricchezze sono preziose in quanto le possedete o per la loro propria natura? E che tipo di ricchezza è preferibile : l'oro e una quantità massiccia di denaro? Veramente il denaro dimostra il suo valore più quando è messo in circolazione che quando è tesaurizzato, se è vero che l'avarizia rende sempre odiosi gli uomini, mentre la generosità dà loro rinomanza. Orbene, dal momento che non può rimanere nelle mani di uno ciò che si trasferisce ad altri, il denaro

risulta prezioso appunto quando, trasferito ad altri attraverso un impiego generoso, cessa di essere posseduto. Qualora poi esso, quanto ce n'è nel mondo intero, si dovesse concentrare nelle mani di una sola persona, tutti gli altri ne resterebbero privi; anche la voce, è vero, si offre in pari tempo all'ascolto di molti, ma rimanendo tutta intera, mentre le vostre ricchezze non possono passare a più persone se non a patto di essere suddivise; e una volta che ciò sia avvenuto, è fatale che siano resi poveri coloro che dalle ricchezze vengono abbandonati. Sono dunque meschine e misera bili queste ricchezze, se non è consentito a più persone di possederle per intero e se non possono toccare a qualcuno senza che tutti gli altri ne siano impoveriti!

È forse lo scintillio delle gemme che affascina i tuoi occhi? Ma se qualcosa di straordinario c'è in questo splendore, il suo brillare appartiene alle gemme, non agli uomini. E io da parte mia non finisco di stupirmi che gli uomini le apprezzino tanto. Ci può mai essere cosa che, priva di attività e di organizzazione spirituale, appaia a giusto titolo bella a una natura animata e razionale? Le gemme poi, benché grazie all'opera del creatore e ai loro caratteri distintivi si presentino con un certo qual infimo genere di bellezza, tuttavia, poste, come sono, ben al di sotto della vostra eccellenza, in nessun modo dovrebbero meritare la vostra ammirazione.

O è forse la bellezza della campagna a rallegrarti? E perché no? Essa è infatti una parte meravigliosa di un'opera meravigliosa. Così proviamo a volte gioia alla vista di un mare azzurro e tranquillo, così ci fermiamo ad ammirare il cielo, le stelle, la luna, il sole : ma ti appartiene forse qualcuna di queste cose? Osi vantarti dello splendore di qualcuna di esse? Ti orni forse tu stesso di fiori a primavera o sei così fecondo da ingrossarti di frutti in estate? Perché ti lasci trasportare da gioie frivole, perché abbracci come tuoi dei beni che sono al di fuori della tua portata? Mai la fortuna farà sì che appartengano a te cose che la natura ha costituito estranee a te. Senza dubbio i prodotti della terra sono destinati all'alimentazione degli esseri animati; ma se vuoi soddisfare i tuoi bisogni — il che basta alla natura — non c'è motivo che tu pretenda poi beni di fortuna in esuberanza. La natura infatti si contenta di poche e modestissime cose; e se tu vuoi appesantirla di cose superflue, ciò che vi aggiungerai in eccesso risulterà sgradevole o nocivo.

Ora poi tu ritieni che sia bello mostrarsi in abiti splendenti di sempre nuova eleganza. Ma se essi si presentano con un aspetto piacevole, la mia ammirazione andrà alla qualità della stoffa o al talento di chi li ha confezionati.

O è un lungo corteggio di servi a farti felice? Ma se questi sono di cattivi costumi, costituiranno un fardello rovinoso per la casa e un elemento di forte contrarietà per lo stesso padrone; se poi sono persone rette, in che modo potrà mai essere messa in conto tra i tuoi beni l'altrui rettitudine?

Da tutto questo risulta dimostrato ad evidenza che nessuna delle cose che tu classifichi tra i tuoi beni è realmente un bene tuo. Se poi in tali cose non c'è alcuna bellezza desiderabile, che motivò c'è perché tu ti rattristi per la loro perdita o ti rallegri per il loro possesso? D'altra parte, se esse sono belle per loro natura, cosa può importare a te questo? Ti sarebbero infatti piaciute di per sé, anche se estranee ai tuoi beni. In realtà esse non sono preziose per il motivo che sono venute a far parte delle tue ricchezze, ma sei stato piuttosto tu che hai voluto metterle nel numero delle tue ricchezze per il fatto che apparivano preziose.

E di che cosa mai andate in cerca voi uomini, richiedendo con tanta querula insistenza l'intervento della fortuna? Cercate, io presumo, di eliminare il bisogno mediante l'abbondanza. Viceversa questo produce l'effetto contrario, dal momento che occorrono numerosi accorgimenti per custodire un complesso multiforme di oggetti preziosi ed è vero quel detto secondo il quale chi moltissimo ha di moltissimo ha bisogno, mentre han bisogno di pochissimo coloro che commisurano la propria disponibilità in rapporto alle esigenze della natura e non agli eccessi dell'ambizione. Siete dunque così privi di beni propriamente e internamente vostri da dover ricercare i vostri beni in oggetti al di fuori di voi e a voi estranei? È così stravolta la condizione delle cose che ad un essere reso divino dal dono della ragione non sembri di poter brillare se non mediante il possesso di oggetti privi di vita? Gli altri esseri, in realtà, sono soddisfatti di quel che hanno, mentre voi, simili a Dio per l'attività spirituale, vi affannate a ricavare dagli oggetti più spregevoli abbellimenti per la vostra natura che è ben superiore e non immaginate quale offesa recate in questo modo al vostro creatore.

Lui ha voluto che il genere umano fosse superiore a tutti gli esseri terreni, voi abbassate la vostra dignità al di sotto di quanto c'è di più spregevole. Se infatti si ammette che il bene di una persona è più prezioso della persona che lo possiede, nel momento in cui apprezzate come vostri beni le cose più insignificanti, vi abbassate, per vostra stessa valutazione, al di sotto di quelle. Il che, è ben vero, non accade senza un suo preciso significato. In effetti, la condizione della natura umana è tale che essa si eleva al di sopra delle altre creature solo quando conosce se stessa, mentre scende al di sotto delle bestie una volta che abbia cessato di conoscersi ; per tutti gli altri esseri animati, infatti, è un dato di natura il non aver coscienza di sé, per gli uomini deriva da una colpevole manchevolezza.

A questo proposito, come profondo e vasto è il vostro errore nel credere che qualcosa possa farsi bello con bellezze non proprie! Ciò, al contrario, non può avvenire; se una cosa brilla per abbellimenti aggiunti, sono appunto queste aggiunte a essere apprezzate, mentre la cosa che da queste è coperta e mascherata resta nondimeno nella sua bruttezza.

Da parte mia, affermo che non può esserci un bene il quale sia nocivo a chi lo possiede. È forse falso quanto dico? No assolutamente, rispondi tu. Eppure le ricchezze molto sovente si son rivelate dannose per chi le detiene, dato che sono i tipi più prepotenti, e perciò più avidi della roba altrui, a ritener di essere loro soli i più degni di possedere tutto l'oro e le pietre preziose che ci son nel mondo. Tu dunque, che ora, angosciato, tremi davanti a una lancia o a una spada, se ti fossi incamminato per la strada di questa vita come viaggiatore senza bagagli, potresti metterti a cantare di fronte a ladri e assassini. Magnifica veramente la felicità che viene dalle ricchezze terrene, felicità che, quando l'hai raggiunta, ti toglie la condizione di serenità.¹⁸

Ben fortunata l'età primitiva
che, paga dei campi fedeli
e non corrotta dal lusso ozioso,
usava rompere i suoi digiuni
con ghiande di facile raccolta.
Non conoscevan l'arte di mescolare
i doni di Bacco con limpido miele,¹⁹

né di tingere con il succo di Tiro [20](#)
le lucenti stoffe dei Seri.[21](#)
Il tappeto erboso offriva sonni salutari,
e bevanda il ruscello che rapido scorre,
ombre porgeva l'altissimo pino.
Non ancora esisteva chi solcasse l'alto mare
con merci raccolte d'ogni dove,
e visitasse, straniero, lidi sempre nuovi.
Tacevano allora le orribili trombe di guerra
né il sangue sparso per aspri odi
aveva ancor macchiato la terra inorridita.
A che scopo infatti il furor nemico
poteva prendere l'iniziativa di far guerra,
se nessun frutto si vedeva dal sangue versato,
ma solo orribili ferite?
Oh, potessero ora i tempi nostri
far ritorno agli antichi costumi!
Ma più violenta delle fiamme dell'Etna
riarde sconvolgente la smania di possedere.
Chi fu il primo a scavare,
preziosi pericoli, ahimé,
e le gemme amanti dei nascondigli?

6.[\[6\]](#) A questo punto nutro forti dubbi sull'opportunità di discutere di onori e di potere, funzioni che voi, ignari del vero onore e del vero potere, portate alle stelle. Se tali prerogative son venute a cadere nelle mani di individui corrotti, producono rovine in misura maggiore dell'Etna quando erutta fiamme e di qualsiasi diluvio. Appunto per la tracotanza dei consoli, come penso tu abbia a ricordare, i vostri antenati progettarono di sopprimere il potere consolare,[22](#) che pure era stato all'origine della loro libertà, mentre in precedenza, per la stessa arroganza del potere, avevano cancellato da Roma il titolo monarchico. D'altra parte se le funzioni di potere vengono talora assunte da uomini onesti, ma è un caso assai raro, che cosa risulta gratificante in esse al di fuori dell'onestà di coloro che le esercitano? Ne deriva così che non siano le cariche a rendere apprezzabili le virtù, ma le virtù a rendere apprezzabili le cariche.

In che consiste poi codesto potere, per voi tanto desiderabile e meraviglioso? Non siete dunque capaci di valutare, o animali terrestri, la reale identità di voi stessi e di coloro sui quali vi pare di

governare? Se tu ora vedessi tra i topi un qualcuno di loro rivendicare a sé ogni diritto e potere sopra gli altri, non ti sbellicheresti dalle risate? Se esami il corpo umano, che cosa potresti trovare di più debole dell'uomo, per il quale risulta spesso mortale persino la morsicatura di moscerini o l'introduzione di bacilli che si insinuano nei suoi organi interni? In che senso allora potrebbe qualcuno esercitare un qualche potere su un altro, tranne che sul solo corpo e su cose che sono inferiori al corpo, e cioè a dire i beni di fortuna? Potrai forse imporre alcunché a uno spirito libero, potrai mai distogliere dalla propria condizione di pace interiore una mente saldamente ancorata alla sua dimensione razionale? Allorché un tiranno credette di poter costringere con la tortura un uomo libero a rivelargli i complici di una congiura ordita contro di lui, quell'uomo si staccò con un morso la lingua e la sputò in faccia al feroce tiranno; così le torture, che il tiranno credeva di poter utilizzare come strumento di crudeltà, quell'uomo sapiente ne fece occasione di eroismo.

Quale iniziativa c'è mai che uno possa prendere contro un altro senza che possa capitare a lui stesso di doverla a sua volta subire da parte dell'altro? Di Busiride [23](#) si racconta che, avendo egli il malvezzo di uccidere gli ospiti, fu a sua volta ammazzato da Ercole, suo ospite. Regolo [24](#) aveva fatto legare alle catene molti Cartaginesi catturati in guerra, ma ben presto toccò a lui di porgere le mani alle catene dei vincitori. Puoi dunque considerare solido il potere di un essere il quale non è in grado di impedire che un altro faccia a lui ciò che lui può fargli?

E poi, se le cariche e il potere avessero realmente in sé una qualche sostanza di bene a loro connaturato, non cadrebbero mai nelle mani dei ribaldi; le cose opposte infatti di solito non si combinano e la natura non permette che elementi contrari si associno. Ora, poiché è fuor di dubbio che sono per lo più i bricconi a detenere cariche, ne risulta chiaro di conseguenza che queste non sono dei beni per loro intrinseca natura, dal momento che ammettono di far tutt'uno con individui corrotti. Questa stessa considerazione si può fare, e a maggior ragione, a proposito di tutti i doni della fortuna, che toccano in maggior abbondanza alle peggiori canaglie.

Intorno a questo problema, credo che si debba fare anche

quest'altro rilievo : e cioè che tutti giudicano forte colui che hanno visto dotato di forza, come, d'altra parte, è evidentemente veloce colui che dà prova di velocità. Analogamente si è musicisti in quanto si conosce la musica, medici in quanto si conosce la medicina, retori per la conoscenza della retorica; ciascun essere infatti produce gli effetti che sono propri della sua natura e non si confonde con gli effetti di esseri contrari, anzi rigetta spontaneamente gli elementi che risultano opposti alla sua natura. Orbene, né le ricchezze sono in grado di soddisfare l'avidità, che è insaziabile, né il potere riuscirà mai a dare il dominio su di sé a chi è dominato da viziose passioni che lo tengono incatenato senza scampo, e così pure le dignità affidate ai disonesti non solo non li rendono degni, ma piuttosto ne tradiscono e dimostrano l'indegnità. Perché avviene questo? Perché voi ci provate gusto a chiamare con nomi falsi cose che hanno ben diversa natura, nomi che vengono facilmente vanificati dalla realtà delle cose stesse; non si possono pertanto chiamare ragionevolmente ricchezze, potere, dignità quelle che voi chiamate con tali nomi. E alla stessa conclusione, in definitiva, si deve giungere a proposito di tutta la sfera della fortuna : che in essa non vi sia nulla di desiderabile, nulla di autenticamente buono risulta evidente dal fatto che la fortuna né si associa sempre ai buoni, né rende buoni coloro ai quali si associa.

Sappiamo di quante rovine sia stato causa, un

[tempo,

colui 25 che, incendiata Roma e massacrati i

[senatori,

feroce, dopo aver soppresso il fratello,

grondò del sangue sparso della madre,

e squadrandone il gelido cadavere,

non lasciò scorrere sul suo volto una lagrima,

ma ebbe il coraggio di fare rilievi sulla bellezza

[dell'estinta.

Eppure costui governava con il suo scettro i popoli,

quanti ne contempla Febo allorché, avanzando dal

[lontano oriente,

nasconde i suoi raggi nell'onde,

quanti giacciono sotto l'influsso dell'Orsa Maggiore,

quanti ne riarde con la sua torrida vampa

Noto 26 che implacabile inaridisce le sabbie

[infuocate.

Forse che l'alto potere valse, infine,
a contenere gli istinti feroci del perverso Nerone?
Terribile destino, ahimé, ogni qual volta
all'atroce veleno s'aggiunge un'iniqua spada!

7.[7] Allora io : Anche tu sai — dissi — che su di me ebbero ben scarsa presa le mire di grandezza umana; ma cercai l'occasione di esercitare cariche di governo solo al fine di non lasciare invecchiare inesprese le mie capacità.

E lei : È proprio questo il solo motivo che possa adescare spiriti eccellenti per natura, ma non ancora giunti, nella virtù, al massimo grado di perfezione, e cioè il desiderio di gloria e la soddisfazione che viene dal riconoscimento delle proprie benemeritenze nei confronti dello Stato. Ma quanto tale soddisfazione sia inconsistente e assolutamente priva di valore, lo potrai capire dalle seguenti considerazioni.

Come hai appreso dalle dimostrazioni degli astronomi, risulta che l'intera sfera terrestre ha la dimensione di un punto in rapporto allo spazio celeste, cosicché, in altre parole, se la si mette a confronto con la grandezza della sfera celeste, può essere considerata come praticamente priva di estensione. Ora, di questa così minuscola zona dell'universo, soltanto un quarto circa è abitato da esseri viventi a noi noti, come ben sai dalle prove portate da Tolomeo.²⁷ Se a questo quarto tu sottrai mentalmente quanto è occupato dal mare e dalle paludi e le vaste estensioni assetate dei deserti, a mala pena resterà agli uomini una ridottissima superficie da abitare. Voi dunque, accerchiati e racchiusi in una frazione, per così dire, infinitesimale di un punto, state a far progetti sul come estendere la vostra fama e mettere in bella mostra il vostro nome, come se potesse avere, in qualche modo, ampia e grandiosa risonanza una gloria soffocata entro limiti tanto ristretti e insignificanti? Aggiungi a ciò che proprio entro il recinto di questa minuscola abitazione vivono numerose nazioni differenti tra di loro per lingua, per costumi, per l'intero modello di vita : la difficoltà delle comunicazioni, la diversità di lingua, la scarsità dei rapporti commerciali fanno sì che ad esse non solo non possa giungere la fama di singoli individui, ma neanche

quella di intere città. Ai tempi di M. Tullio,²⁸ come lui stesso riferisce in un certo passo, la fama dello Stato romano non aveva ancora oltrepassato il Caucaso, e Roma era allora una solida potenza, temuta anzi dai Parti ²⁹ e dalle altre popolazioni di quelle regioni. Vedi dunque quanto è meschina e limitata quella gloria che voi vi affannate a estendere e a diffondere? O è da credere che là dove non è in grado di penetrare la fama di Roma potrà mai giungere la gloria di un cittadino romano? E che dire del fatto che le usanze e le istituzioni dei diversi popoli discordano tra loro a tal punto che presso certuni è giudicato lodevole ciò che presso altri vien ritenuto meritevole di castigo? Da questo deriva che se uno ha piacere che la propria popolarità trovi ampi consensi, costui non ha assolutamente interesse a estendere la propria rinomanza presso un gran numero di popoli. Ciascuno dovrà quindi starsene pago di una gloria diffusa nella propria cerchia, e quella esaltante immortalità della fama dovrà restringersi entro i confini di una sola comunità.

E poi, di quanti uomini celeberrimi ai loro tempi s'è persa la memoria, per mancanza di chi ne scrivesse. Peraltro, a che potrebbero servire gli scritti stessi, dal momento che anch'essi vengono annullati, insieme con i loro autori, dal passar del tempo che a lungo andare tutto travolge nella sua notte? A voi invece pare di assicurarvi l'immortalità, quando vi date pensiero della vostra fama nell'avvenire. Ma se la consideri seriamente in rapporto all'infinita estensione dell'eternità, che ragione hai di rallegrarti della durata, sia pur lunga, della tua rinomanza? Infatti la durata di un solo istante, se paragonata a diecimila anni, conserva sempre una certa consistenza, per quanto minima, poiché si tratta di due misure di tempo determinate; invece questo stesso grande numero di anni e qualsiasi suo multiplo non possono neanche essere paragonati a una durata senza fine. Risulta infatti possibile confrontare tra di loro le cose finite, mentre non si può in nessun caso stabilire un confronto tra una cosa infinita e una finita. Avviene pertanto che la fama, anche di durata lunghissima, se considerata in rapporto all'interminabile eternità, appare non piccola, ma addirittura nulla.

Intanto voi non sapete bene operare senza lo stimolo della popolarità e di vuote approvazioni e, dimenticando la preminenza della coscienza e della virtù, mendicate riconoscimenti dalle chiacchiere degli altri. Senti ora con quanto garbo un tale abbia

messo in burla questo tipo di presuntuosa superficialità. Costui, dunque, dopo aver rivolto espressioni ingiuriose a un tale che si arrogava il nome di filosofo non per l'esercizio della vera virtù, ma per boriosa vanagloria, gli diede a intendere che si sarebbe reso conto della sua vera qualità di filosofo solo se egli avesse saputo sopportare in modo sereno e paziente le ingiurie rivoltegli. Quello per un po' di tempo sopportò con pazienza, poi, incassata una buona dose di oltraggi : « Ora finalmente — disse in tono quasi di trionfo — ti rendi conto che sono un filosofo? » « Me ne sarei reso conto — rispose allora quel tale con fare pungentemente sarcastico — se tu avessi taciuto ».

E poi, che motivo c'è perché ad uomini eminenti, che aspirano alla gloria attraverso la virtù — su questi uomini appunto è incentrato il nostro discorso — che motivo c'è, dico, perché a costoro abbia a importare la fama dopo che la morte, alla fine, ha distrutto il loro corpo? Se infatti per gli uomini la morte è la fine di tutto — cosa che le nostre convinzioni rifiutano di ammettere — la gloria è assolutamente inesistente, dal momento che non sussiste affatto il soggetto al quale essa dovrebbe appartenere. Se invece l'anima, svincolata dal carcere terreno, sale libera al cielo con sicura coscienza di se stessa, non dovrebbe disprezzare ogni impegno terreno, essa che, sperimentando la realtà celeste, prova la gioia di sentirsi liberata dalle miserie della terra?

~~Chiunque~~ con caparbia determinazione ricerca
[la sola gloria
giudicandola il bene supremo,
osservi le immense regioni del cielo
e poi l'angusta dimensione della terra:
Proverà vergogna della sua tronfia rinomanza,
incapace di riempire uno spazio pur così modesto,
Che vale che, superbi, gli uomini vanamente
[si affannino
a sottrarre il collo al giogo della morte?
Anche se la fama, passando tra remote genti,
vi si diffonda e tante lingue sciolga,
anche se il casato rifulga nella sua grandezza
[per splendidi titoli,

la morte non ha riguardo alcuno per l'alta gloria,
parimenti travolge gli umili e gli alteri
[personaggi,
pareggiando i destini più miserabili con quelli
[più splendidi,
Dove stanno ora le ossa dell'incorruttibile
[Fabrizio,30

che ne è di Bruto 31 o del severo Catone?32
La vaga fama che ne resta si riduce
a ben poche lettere che indicano un vuoto nome.
E il fatto di saperne i nomi insigni
ci permette forse di conoscere i trapassati?
Una volta morti, giacete dunque totalmente
[ignorati,
né la fama vi toglie dall'oblio.
E se contate di prolungare la vita
sull'onda dell'umana rinomanza,
quando il passar del tempo vi sottrarrà anche
[questa,
vi attenderà allora una seconda morte.

8.[8] Ma perché tu non creda che io stia conducendo una guerra senza quartiere contro la fortuna, ammetto che ci sia qualche occasione in cui quella ingannatrice rende un buon servizio agli uomini, e cioè quando si svela, scopre la sua fronte e denuncia la sua indole. Forse non riesci ancora a capire quel che voglio dire; ciò che mi sforzo di esprimere infatti è sorprendente e perciò mi riesce difficile spiegarne il senso con le parole. Il fatto è che, a mio giudizio, per gli uomini risulta più vantaggiosa la sorte avversa che non la prospera; questa infatti, mostrandosi lusinghiera, normalmente illude con una falsa apparenza di felicità, quella, presentandosi instabile attraverso i suoi mutamenti, dà sempre la reale dimensione di sé. La prima inganna, l'altra ammaestra, quella incatena lo spirito di chi ne gode con l'apparenza di beni menzogneri, questa li rende liberi mediante la consapevolezza di quanto sia fragile la felicità; quella pertanto appare gonfia, sfrenata, incapace di autocoscienza, questa invece si mostra sobria, controllata e, proprio per le sventure da cui è messa alla prova,

mantiene piena consapevolezza di sé. Insomma, la prosperità, con le sue lusinghe, trascina gli uomini a deviare dal vero bene, mentre l'avversità, con il suo artiglio, li riconduce normalmente ai beni reali. O ritieni tu di trascurabile importanza il fatto che questa tua dura, orribile sorte ti ha rivelato i sentimenti degli amici a te fedeli, permettendoti di distinguere, nella cerchia delle tue amicizie, i volti sinceri da quelli ambigui, e, andandosene, s'è portata via con sé gli amici suoi, lasciando a te i tuoi? Che prezzo avresti pagato per questo quando non eri stato ancora toccato dalla sventura e ti sembrava d'essere un uomo fortunato? Ora spargi pure lacrime sulle ricchezze perdute : in realtà hai trovato degli amici, che costituiscono il tipo più prezioso di ricchezza.

~~Sul~~ mondo con stabile certezza
alterna, su una linea costante, i suoi cicli,
se gli elementi della materia, tra loro
[contrastanti,
sono tenuti insieme da un vincolo eterno,
se Febo sul suo cocchio dorato
fa avanzare il roseo giorno,
sì che Diana possa poi regnare sulle notti
che Vespero ha condotto con sé,
se il mare sconfinato trattiene
entro un preciso limite i suoi flutti,
perché a questi, invadendo la terraferma
non sia permesso di allargare i propri confini,
è l'amore che concatena questa serie di elementi,
l'amore che governa la terra e il mare
ed esercita il suo comando sul cielo.
Ma se esso allentasse i suoi freni,
tutti gli esseri che ora si amano tra loro
si farebbero immediatamente guerra
e gareggerebbero per distruggere
il meccanismo che ora concordemente
animano con la loro meravigliosa attività.
È sempre l'amore che con santi vincoli
mantiene uniti i popoli,
è lui che dai casti affetti
intesse il sacro vincolo del matrimonio.

lui che detta le sue leggi
di fedeltà tra gli amici.
Oh, felice genere umano,
se i vostri animi fossero governati
da quell'amore che governa il cielo!

La miniatura che nel codice di Berlino introduce il terzo libro (folio 127 v°) mostra Boezio a colloquio con la Filosofia: da entrambi si dipartono lunghi filatteri con citazioni del testo. In alto a destra sono raccolte in un unico medaglione tre scene che si rifanno ai primi versi del terzo componimento poetico. Vi sono rappresentati due uomini che con la falce liberano dai rovi un terreno incolto; alla loro destra un altro assapora del miele, mentre sopra di loro brilla Lucifero, la stella del mattino.



1 2 La retorica — che con la grammatica e la dialettica costituiva il « trivio » — comprendeva il complesso degli accorgimenti e dei precetti relativi all'arte del ben scrivere e del bel parlare. Qui il termine è riferito alle parti in prosa, mentre i componimenti poetici — che prevedevano l'accompagnamento di uno strumento musicale — ricadono sotto il dominio della musica, che con l'aritmetica, la geometria e l'astronomia faceva parte delle arti del « quadrivio ».

3 Nell'iconografia antica, la *Fortuna* era spesso rappresentata nell'atto di far girare una ruota, simbolo di mutevolezza e instabilità.

4 L'Euripo è il canale che separa la parte meridionale dell'iso la di Eubea dalla Grecia continentale (Beozia); era celebre fin dall'antichità per il fenomeno dell'inversione delle correnti, che cambiano direzione almeno

quattro volte il giorno, solle vando in continuazione onde e marosi.

5 *uti [curri]* : i codici della *Consolatio* riportano concorde mente questa lezione, difficilmente giustificabile sia dal punto di vista della struttura grammaticale, sia dal punto di vista del senso. Il Büchner ha perciò espunto *cum*, mentre altri ed i tori accolgono la congettura di E. Klusmann (in « *Philologus* », L, 1891), che propone di leggere « *utique* ».

6 È richiamata la celebre, e leggendaria, vicenda del re di Lidia, Creso, che, vinto dal persiano Ciro nel 546, sarebbe scampato alla morte sul rogo, alla quale l'aveva condannato il vincitore, perché salvato all'ultimo momento dall'intervento degli dei, in premio della sua pietà. Essi inviarono infatti un acquazzone da cui furono spente le fiamme. Di fronte al prodigio, Ciro avrebbe graziato l'avversario, rimasto poi alla sua corte come consigliere.

7 Lo storico romano Tito Livio racconta (*Ab urbe condita*, XLV, 8), che il grande condottiero romano Paolo Emilio Mace donico, dopo aver vinto e fatto prigioniero nella battaglia di Pidna (168 a.C.) il re Perseo di Macedonia, si commosse sulla sorte sfortunata del sovrano macedone ed ebbe per lui parole di conforto.

8

δύο πίθους, τὸν μὲν ἕνα κακῶν, τὸν δὲ ἕτερον ἑάων. i
versi omerici da cui Boezio trae la citazione (*Iliade*, XXIV, 527-528) suonano
propriamente
δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατα
κείται ἐν Διὸς οὔδει δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος
δὲ ἑάων. L'inesattezza della citazione è più che spiegabile con il fatto
che Boezio cita a memoria, senza il riscontro del testo scritto.

9 *Copia*, l'« Abbondanza », era una divinità allegorica romana, identificata talora con Cerere e rappresentata in figura di donna che versa da un corno (la *cornucopia*) fiori, frutti o monete.

10 Il padre di Boezio, Flavio Narsete, morì intorno al 490, e da quel momento furono Simmaco e la sua famiglia (« uomini di altissima condizione ») a occuparsi del giovane Boezio. Per questa vicenda della biografia boeziana e per le altre che la Filosofia rievoca nella righe successive — il matrimonio con Rusticiana, il consolato e le altre cariche ottenute « in gioventù » da Boezio, la dignità consolare attribuita ai giovani figli ecc. — si veda la *Cronologia* introduttiva.

11 L'Austro è il vento del sud, che porta con sé umidità, piogge e temporali.

12 L'Aquilone è il vento di tramontana, già indicato precedentemente (nel III e nel V componimento metrico del I libro) con il nome greco di *Boreas*.

13 Quest'ultima affermazione di Boezio, psicologicamente assai esatta, dovette godere di larga popolarità in età medievale; essa ha ispirato

direttamente la dolente terzina che Dante mette in bocca a Francesca (*Inferno*, V, 121-123) : « Nessun maggior dolore / che ricordarsi del tempo felice / nella mi seria ».

14- 15 Per Simmaco e la figlia di lui Rusticiana, moglie di Boezio, già ripetutamente ricordati in precedenza, si veda la *Cronologia* introduttiva.

16 I figli di Boezio erano stati consoli nel 522. Anche per questo, cfr. *Cronologia* introduttiva.

17 Euro era il nome del vento caldo che spira da sudest (il nostro scirocco).

18 *Securus*, da *sine cura*, « senza preoccupazioni », non ha un esatto corrispondente in italiano. Qui è sinonimo di « felice » e l'espressione di Boezio, ironica e paradossale, suona quindi: « quella che viene dalle ricchezze è una felicità che quando l'hai raggiunta cessi di essere... felice ».

19 Boezio accenna qui al *mulsum*, il vino mescolato a miele, che veniva servito con gli antipasti ed era considerato una raffinatezza.

20 Il « succo di Tiro » è la porpora, la sostanza colorante che gli antichi estraevano dal *murex*, un mollusco diffuso lungo le coste della Fenicia. Tiro era il centro principale della lavorazione della porpora.

21 Nella geografia antica, assai confusa e approssimativa per quanto concerne l'Estremo Oriente, i Seri (*Seres*) abitavano una regione indefinita dell'Asia Orientale, vagamente identificabile con la Cina, dove si produceva la seta (in latino *sericum*, da *Seres* appunto).

22 A Roma i consoli, che avevano sostituito il re dopo il rovesciamento della monarchia (509 a.C.) ed erano il simbolo delle istituzioni repubblicane, furono a loro volta sostituiti da tribuni militari per alcuni decenni, tra il V e il IV secolo a.C. Il motivo di tale innovazione non fu però tanto la « tracotanza » dei consoli stessi — come vuole Boezio — quanto il conflitto tra patrizi e plebei per l'esigenza posta da questi ultimi di far accedere al consolato anche membri della loro classe sociale (*lex Canuleia* del 445 a. C.). I patrizi reagirono sopprimendo provvisoriamente il consolato e sostituendolo con il tribunato militare. Il consolato venne poi restaurato nel 367 a.C.

23 Nella mitologia greca, Busiride era un re egizio che sa crificava agli dei tutti gli stranieri che capitavano alla sua corte. Quando vi giunse Ercole, questi finì di lasciarsi imprigionare e condurre all'ara sacrificale, ma spezzò poi i legami e massacrò i sacerdoti e il tiranno.

24 Si tratta di Marco Attilio Regolo, che, vincitore nella battaglia di Ecnomo durante la prima guerra punica, fece prigionieri numerosi Cartaginesi; in seguito, vinto e catturato a sua volta dagli avversari, fu incatenato e subì una morte atroce.

25 Il personaggio cui allude qui Boezio è Nerone: concorde con tutta la

tradizione storiografica romana, da Tacito a Svetonio, Boezio fa di Nerone il simbolo del potere bestialmente corrotto. Il particolare dell'imperatore che davanti al cadavere della madre — da lui stesso fatta sopprimere — si limita a fare squallidi apprezzamenti di carattere estetico è desunto dalla *Vita dei Cesari* di Svetonio. Il fratello « soppresso » (v. 3) è Claudio Tiberio Britannico, figlio dell'imperatore Claudio e quindi fratellastro di Nerone, da questo fatto avve lenare nel 55 d. C.

26 *Notus*, dal greco νότος, è grecismo corrispondente alla forma latina *Auster*, «Austro», vento del sud (cfr. nota 11, libro II).

27 Il Tolomeo citato da Boezio è il grande astronomo, matematico e geografo greco (90-168 circa) al quale risale la formulazione definitiva del sistema geocentrico, che da lui prende appunto nome di tolemaico. Le « prove » cui accenna Boezio sono contenute nella *Geografia* dell'autore greco.

28 « M. Tullio » : così era solitamente designato — con il solo *praenomen* e *nomen* — nella tradizione antica Cicerone (106-43 a.C.), il grande oratore, letterato e uomo politico dell'ultima età repubblicana. Il passo di Cicerone qui citato è il *Somnium Scipionis* (nel VI libro del trattato *De Republica*).

29 I Parti, irriducibili nemici dell'impero romano che non riuscì mai ad assoggettarli completamente, abitavano nella regione a sudest del Mar Caspio, corrispondente a parte dell'antica Persia e dell'odierno Iran.

30 L'« incorruttibile Fabrizio » è Caio Fabrizio Lascino, che per il rigore della sua condotta morale — tra l'altro respinse sdegnosamente i doni offertigli dal re Pirro per corromperlo — fu considerato un esempio della semplicità e dell'onestà dell'antico costume romano. L'interrogativo retorico intorno alle « ossa » di Fabrizio si richiama probabilmente alla particolare circostanza — senz'altro nota al « romano » Boezio — che Fabrizio, contro le usanze e le leggi del tempo suo, venne sepolto entro le mura di Roma.

31 Dei due Bruti famosi — Lucio Giunio, il primo console della Roma repubblicana insieme con Collatino; e Marco Giunio, l'uccisore di Cesare — è assai probabile che Boezio alluda qui al primo, simbolo della fierezza dell'antica Roma.

32 L'epiteto *rigidus*, « severo », fa ritenere che il personaggio in questione sia Catone il Censore (234-149 a. C), celebrato appunto per la severità dei suoi costumi e l'intransigente difesa dell'austera tradizione romana, e non Catone l'Uticense (95-56 a. C), l'oppositore di Cesare, morto suicida a Utica.

LIBER III.

1.[1] Iam cantum illa finiverat, cum me audiendi a vidimi stupentemque arrectis adirne auribus carminis mulcedo defixerat. Itaque paulo post : O, inquam, summum lassorum solamen animorum, quam tu me vel sententiarum pondera vel canendi etiam iucunditate refovisti, adeo ut iam me posthac imparem fortunae ictibus esse non arbitrer! Itaque remedia, quae paulo acriora esse dicebas, non modo non perhorresco, sed audiendi avidus vehementer efflagito.

Tum illa : Sensi, inquit, cum verba nostra tacitus attentusque rapiebas, eumque tuae mentis habitum vel exspectavi vel, quod est verius, ipsa perfeci. Talia sunt quippe, quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescant. Sed quod tu te audiendi cupidum dicis, quanto ardore flagrares, si, quonam te ducere aggrediamur, agnosceres !

Quonam? inquam.

Ad veram, inquit, felicitatem, quam tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines visu ipsam illam non potest intueri.

Tum ego : Fac, obsecro, et quae illa vera sit, sine cunctatione demonstra.

Faciam, inquit illa, tui causa libenter; sed quae tibi [oausa] notior est, eam prius designare verbis atque informare conabor, ut ea perspecta, cuna in contrariam partem flexeris oculos, verae specimen beatitudinis possis agnoscere.

Qui serere ingenuum volet agrum,
liberat arva prius fruticibus,
falce rubos filicemque resecat,
ut nova fruge gravis Ceres eat.
Dulcior est apium mage labor,

si malus ora prius sapor edat.
Gratius astra nitent, ubi Notus
desinit imbriferos dare sonos.
Lucifer ut tenebras pepulerit,
p̄olchra dies roseos agit equos.
Tu quoque falsa tuens bona prius
incipi colla iugo retrahere:
vera dehinc animum subierint.

2.[2] Tum defixo paululum visu et velut in augustain suae mentis
sedem recepta sic coepit: Omnis mortarium cura, quam multiplicium
studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum
tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum,
quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat.
Quod quidem est omnium summum honorum
cunctaque intra se bona continens, cui si quid
aforet, summum esse non posset, quoniam
relinqueretur extrinsecus, quod posset optari.
Liquet igitur esse beatitudinem statum
honorum omnium congregatione perfectum.

Hunc, uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur
adipisci; est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta
cupido, sed ad falsa devius error abducit. Quorum quidem alii
summum bonum esse nihilo indigere credentes, ut divitiis affluent,
elaborant, alii vero bonum, quod sit dignissimum venerant,
iudicantes adeptis honoribus reverendi civibus suis esse nituntur.
Sunt qui summum bonum in summa potentia esse constituent : hi vel
regnare ipsi volunt vel regnantibus adhaerere conantur. At quibus
optimum quiddam claritas videtur, hi vel belli vel pacis artibus
gloriosum nomen propagare festinant. Plurimi vero boni fructum

gaudio laetitiaque metiuntur; hi felicissimum putant voluptate diffluere. Sunt etiam, qui horum fines causasque alterutro permutent, ut qui divitias ob potentiam voluptatesque desiderant vel qui potentiam seu pecuniae causa seu proferendi nominis petunt.

In his igitur ceterisque talibus humanorum actuum votorumque versatur intentio veluti nobilitas favorque popularis, quae videntur quandam claritudinem comparare, uxor ac liberi, quae iucunditatis gratia petuntur ; amicorum vero quod sanctissimum quidem genus est, non in fortuna, sed in virtute numeratur, reliquum vero vel potentiae causa vel delectationis assumitur. Iam vero corporis bona promptum est ut ad superiora referantur; robur enim magnitudoque videtur praestare valentiam, pulchritudo atque velocitas celebritatem, salubritas voluptatem. Quibus omnibus solam beatitudinem desiderari liquet; nam quod quisque prae ceteris petit, id summum esse iudicat bonum. Sed summum bonum beatitudinem esse definivimus ; quare beatum esse iudicat statum, quem prae ceteris quisque desiderat.

Habes igitur ante oculos propositam fere formam felicitatis humanae : opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates. Quae quidem sola considerans Epicurus consequenter sibi summum bonum voluptatem esse constituit, quod cetera omnia iucunditatem animo videantur afferre.

Sed ad hominum studia revertor, quorum animus etsi caligante memoria tamen bonum suum repetit, sed velut ebrius, domum quo tramite revertatur, ignorat, Num enim videntur errare

hi, qui nihilo indigere nituntur? Atqui non est aliud, quod aequè perficere beatitudinem possit quam copiosus honorum omnium status nec alieni egens, sed sibi ipse sufficiens. Num vero labuntur hi, qui, quod sit optimum, id etiam reverentiae cultu dignissimum putent? Minime ; neque enim vile quiddam contemnendumque est, quod adipisci omnium fere mortalium laborat intentio. An in bonis non est numeranda potentia? Quid igitur, num imbecillum ac sine viribus aestimandum est, quod omnibus rebus constat esse praestantius? An claritudo nihili pendenda est? Sed sequestrari nequit, quin omne, quod excellentissimum sit, id etiam videatur esse clarissimum. Nam non esse anxiam tristemque beatitudinem nec doloribus molestiisque subiectam quid attinet dicere, quando in minimis quoque rebus id appetitur, quod habere fruique delectet? Atqui haec sunt, quae adipisci homines volunt eaque de causa divitias, dignitates, regna, gloriam voluptatesque desiderant, quod per haec sibi sufficientiam, reverentiam, potentiam, celebritatem, laetitiam credunt esse venturam. Bonum est igitur, quod tam diversis studiis

homines petunt; in quo quanta sit naturae vis,
facile monstratur, cum licet variae
dissidentesque sententiae tamen in diligendo
boni fine consentiunt.

Quantas rerum flectat habenas
natura potens, quibus immensum
legibus orbem provida servet
stringatque ligans inresoluto
Singula nexu, placet arguto
fidibus lentis promere cantu.
Quamvis Poeni pulchra leones
vincula gestent manibusque datas
captent escas metuantque truce
Miti verbera ferre magistrum,
si cruor horrida tinxerit ora,
resides olim redeunt animi
fremituque gravi meminere sui,
laxant nodis colla solutis
Primusque lacer dente cruento
domitor rabidas imbuit iras.
Quae canit altis garrula ramis
ales, caveae clauditur antro;
huic licet inlita pocula melle
Degasque dapes dulci studio
ludens hominum cura ministret,
si tamen arto saliens texto
nemorum gratas viderit umbras,

sparsas pedibus proterit escas,
25vas tantum maesta requirit,
sihvas dulci voce susurrat.
Validis quondam viribus acta
prorum flectit virga cacumen ;
hanc si curvans dextra remisit,
30cto spectat vertice caelum.
Cadit Hesperias Phoebus in undas,
sed secreto tramite rursus
currum solitos vertit ad ortus.
Repetunt proprios quaeque recursus
35dituque suo singula gaudent
nec manet ulli traditus ordo,
nisi quod fini iunxerit ortum
stabilemque sui fecerit orbem.

3.[3] Vos quoque, o terrena animalia, tenui licet imagine vestrum tamen principium somniatis verumque illuni beatitudinis finem licet minime perspicaci, qualicumque tamen cogitatione prospicitis eoque vos et ad verum bonum naturalis ducit intentio et ab eodem multiplex error abducit. Considera namque, an per ea, quibus se homines adepturos beatitudinem putant, ad destinatum finem valeant pervenire. Si enim vel pecunia vel honores ceteraque tale quid afferunt, cui nihil bonorum abesse videatur, nos quoque fateamur fieri aliquos horum adeptione felices. Quodsi neque id valent efficere, quod promittunt, bonisque pluribus carent, nonne liquido falsa in eis beatitudinis species deprehenditur?

Primum igitur te ipsum, qui paulo ante divitiis affluebas, interrogo: inter illas abundantissimas opes numquamne animum tuum concepta ex qualibet iniuria confudit anxietas?

Atqui, inquam, libero me fuisse animo, quin aliquid semper angerer, reminisci non queo.

Nonne quia vel aberat, quod abesse non veiles, vel aderat, quod adesse noluisses?

Ita est, inquam.

Illius igitur praesentiam, huius absentiam desiderabas?

Confiteor, inquam.

Eget veroj inquit, eo, quod quisque desiderat?

Eget, inquam.

Qui vero eget aliquo, non est usquequaque sibi ipse sufficiens.

Minime, inquam.

Tu itaque hanc insufficientiam plenus, inquit, opibus sustinebas?

Quidni? inquam.

Opes igitur nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt et hoc erat, quod promittere videbantur.

Atqui hoc quoque maxime considerandum puto, quod nihil habeat suapte natura pecunia, ut his, a quibus possidetur, invitte nequeat auferri.

Fateor, inquam.

Quidni fateare, cum eam cotidie valentior aliquis eripiat invito?

Unde enim forenses querimoniae, nisi quod vel vi vel fraude nolentibus pecuniae repetuntur ereptae?

Ita est, inquam.

Egebit igitur, inquit, extrinsecus petito praesidio, quo suam pecuniam quisque tueatur.

Quis id, inquam, neget?

Atqui non egeret eo, nisi possideret pecuniam, quam possit amittere.

Dubitari, inquam, nequit.

In contrarium igitur relapsa res est; nam quae sufficientes sibi facere putabantur opes, alieno potius praesidio faciunt indigentes.

Quis autem modus est, quo pellatur divitiis indigentia? Num enim divites esurire nequeunt, num sitire non possunt, num frigus hibernum pecuniosorum membra non sentiunt? Sed adest, inquires, opulentis, quo famem satient, quo sitim frigusque depellant. Sed hoc modo consolari quidem divitiis indigentia potest, auferri penitus non potest; nam si haec hians semper atque aliquid poscens opibus expletur, maneat necesse est, quae possit

expleri. Taceo, quod naturae minimum, quod avaritiae nihil satis est.

Quare si opes nec summovere indigentiam possunt et ipsae suam faciunt, quid est, quod eas sufficientiam praestare credatis?

~~Quamvis~~ ~~Quamvis~~is fluente dives auri gurgite
non expleturas cogat avarus opes
~~deret~~que bacis colla rubri litoris
ruraque centeno scindat opima bove,
nec cura mordax deseret superstitem
defunctumque leves non comitantur opes

4.[4] Sed dignitates honorabilem reverendumque, cui provenerint, reddunt. Num vis ea est magistratibus, ut utentium mentibus virtutes inserant, vitia depellant? Atqui non fugare, sed inlustrare potius nequitiam solent, quo fit, ut indignemur eas saepe nequissimis hominibus contigisse; unde Catullus licet in curuli Nonium sedentem strumam, tamen appellat. Videsne, quantum malis dedecus adiciant dignitates? Atqui minus eorum patebit indignitas, si nullis honoribus inclarescant. Tu quoque num tandem tot periculis adduci potuteti, ut cum Decorato gerere magistratum putares, cum in eo mentem nequissimi scurrae delatorisque respiceres? Non enim possumus ob honores reverentia dignos iudicare, quos ipsis honoribus

iudicamus indignos. At si quem sapientia praeditum videres, num posses eum vel reverentia vel ea, qua est praeditus, sapientia non dignum putare?

Minime.

Inest enim dignitas propria virtuti, quam protinus in eos, quibus fuerit adiuncta, transfundit. Quod quia populares facere nequeunt honores, liquet eos propriam dignitatis pulchritudinem non habere.

In quo illud est animadvertendum magia : nam si eo abiectior est, quo magis a pluribus quisque contemnitur, cuna reverendos facere nequeat, quos pluribus ostentat, despectiores potius improbos dignitas facit. Veium non impune; reddunt namque improbi parem dignitatibus vicem, quas sua contagione commaculant.

Atque ut agnoscas veram illam reverentiam per has umbratiles dignitates non posse contingere : si qui multiplici consulatu funotus in barbaras nationes forte devenerit, venerandumne barbaris honor faciet? Atqui si hoc naturale munus dignitatibus foret, ab officio suo quoquo gentium nullo modo cessarent, sicut ignis ubique terrarum numquam tamen caleredesistit. Sed quoniam id eis non propria vis, sed hominum fallax adnectit opinio, vanescunt ilico, cum ad eos venerint, qui dignitates eas esse non aestimant. Sed hoc apud exterarum nationes; inter eos vero, apud quos ortae sunt, num perpetuo perdurant? Atqui praetura magna olim potestas nunc inane nomen et senatorii census gravis sarcina; si quis quondam populi curasset annonam, magnus habebatur, nunc ea praefectura quid abiectius? Ut enim paulo ante diximus, quod nihil habet proprii decoris, opinione utentium nunc splendorem accipit, nunc amittit.

Si igitur reverendos facere nequeunt dignitates, si ultro improborum contagione sordescunt, si mutatione temporum

splendere desinunt, si gentium aestimatione vilescent, quid est, quod in se expetendae ulchritudinis habeant, nedum aliis praestent?

Quamvis se Tyrio superbus ostro
comeret et niveis lapillis,
invisus tamen omnibus vigeat
luxuriae Nero saevientis.
Sed quondam dabat improbus verendis
patribus indecores curules.
Quis illos igitur putet beatos,
Quos miseri tribuunt honores?

5.[5] An vero regna regumque familiaritas efficere potentem valet? Quidni, quando eorum felicitas perpetuo perdurat? Atqui plena est exemplorum vetustas, piena etiam praesens aetas, qui reges felicitatem calamitate mutaverint. O praeclara potentia, quae ne ad conservationem quidem sui satis efficax invenitur.

Quodsi haec regnorum potestas beatitudinis auctor est, nonne, si qua parte defuerit, felicitatem minuat, miseriam importet? Sed quamvis late humana tendantur imperia, plures necesse est gentes relinqui, quibus regum quisque non imperet. Qua vero parte beatos faciens desinit potestas, hac impotentia subintrat, quae miseros facit; hoc igitur modo maiorem regibus inesse necesse est miseriae portionem.

Expertus sortis suae periculorum tyrannus regni metus pendentis supra verticem gladii terrore simulavit. Quae est igitur haec potestas, quae sollicitudinum morsus expellere, quae formidinum aculeos vitare nequit?

Atqui vellent ipsi vixisse securi, sed nequeunt ; dehinc de potestate gloriantur. An tu potentem censes, quem videas velie, quod non possit efficere, potentem censes, qui satellite latus ambit, qui, quos terret, ipse plus metuit, qui ut potens esse videatur, in servientium manu situm est?

Nam quid ego de regum familiaribus disseram, cum regna ipsa tantae imbecillitatis plena demonstrem? Quos quidem regia potestas saepe incolumis, saepe autem lapsa prosternit. Nero Senecam familiarem praeceptoremque suum ad eligendae mortis coegit arbitrium, Papinianum diu inter aulicos potentem militum gladiis Antoninus obiecit. Atqui uterque potentiae suae renuntiare voluerunt, quorum Seneca opes etiam suas, tradere Neroni seque in otium conferre conatus est; sed dum ruituros moles ipsa trahit, neuter, quod voluit, effecit.

Quae est igitur ista potentia, quam pertimescunt habentes, quam nec cum habere velis, tutus sis et, cum deponere cupias, vitare non possis?

An praesidio sunt amici, quos non virtus, sed fortuna conciliat? Sed quem felicitas amicum fecit, infortunium faciet inimicum. Quae vero pestis efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus?

Quis se volet esse potentem,
animos domet ille feroces
nec victa libidine colla
foedis summittat habenis;
At enim licet Indica longe
tellus tua iura tremescat
et serviat ultima Thyle,
tamen atras pellere curas

miserasque fugare querelas
ἴθι non posse potentia non est.

6.[6] Gloria vero quam fallax saepe, quam turpis est ! Unde non iniuria tragicus exclamat :

ὦ δόξα, δόξα, μυρίοισι δὴ βροτῶν
οὐδὲν γεγῶσι βίοντι ὠγκώσας μέγαν.

Plures enim magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. Quae si etiam meritis conquisitae sint, quid tamen sapientis adiecerint conscientiae, qui bonum suum non populari rumore, sed conscientiae ventate metitur?

Quodsi hoc ipsum propagasse nomen pulchrum videtur, consequens est, ut foedum non extendisse iudicetur. Sed cum, uti paulo ante disserui, plures gentes esse necesse sit, ad quas unius fama hominis nequeat pervenire, fit, ut, quem tu aestimas esse gloriosum, proxima parte terrarum videatur inglorius.

Inter haec vero popularem gratiam ne commemoratione quidem dignam puto, quae nec iudicio provenit nec umquam firma perdurat.

Iam vero quam sit inane, quam futille nobilitatis nomen, quis non videat? Quae si ad claritudinem refertur, aliena est ; videtur namque esse nobilitas quaedam de meritis veniens laus parentum. Quodsi claritudinem praedicatio facit, illi sint clari necesse est, qui praedicantur ; quare splendidum te, si tuam non habes aliena claritudo non efficit. Quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobili bus necessitudo videatur, ne a

maiorum virtute dege neret.

Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu ;
unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat.
Ille dedit Phoebos radios, dedit et cornua lunae,
ille homines etiam terris dedit ut sidera caelo,
Hic clausit membris animos celsa sede petitos ;
mortales igitur cunctos edit nobile germen.
Quid genus et proavos strepitis? Si primordia vestra
auctoremque deum spectes, nullus degener exstat,
ni vitiis peiora fovens proprium deserat ortum.

7.[7] Quid autem de corporis voluptatibus loquar, quarum
appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero paenitentiae?
Quantos illae morbos, quam intolerabiles dolores quasi quendam
fructum nequitiae fruendum solent referre corporibus! Quarum
motus quid habeat iucunditatis, ignoro; tristes vero esse voluptatum
exitus, quisquis reminisci libidinum suarum **volet, intellet.**
Quae si beatos explicare possunt, nihil causae
est, quin pecudes quoque beatae esse dicantur,
quarum omnis ad explendam corporalem
lacunam festinat intentio. Honestissima quidem
coniugis foret liberorumque iucunditas, sed
nimis e natura dictum est nescioquem filios
invenisse tortorem; quorum quam sit mordax
quaecumque condicio, neque alias expertum te
neque nunc anxium necesse est ammonere. In
quo Euripidis mei sententiam probo, qui
carentem liberis infortunio dixit esse felicem.

**Habet hoc voluptas omnis,
stimulis agit fruentes
apiumque par volantum,
ubi grata mella fudit,
fugit et nimis tenaci
ferit icta corda morsu.**

8[8]. Nihil igitur dubium est, quin hae ad beatitudinem viae devia quaedam sint nec perducere quemquam eo valeant, ad quod se perducturas esse promittunt. Quantis vero implicitae malis sint, brevissime monstrabo. Quid enim, pecuniamne congregare conaberis? Sed eripies habenti. Dignitatibus fulgere velis? Danti supplicabis et, qui praeire ceteros honore cupis, poscendi humilitate vilesces. Potentiamne desideras? Subiectorum insidiis obnoxius periculis subiacebis. Gloriam petas? Sed per aspera quaeque distractus securus esse desistis. Voluptariam vitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat vilissimae fragilissimaeque rei, corporis, servum?

Iam vero qui bona prae se corporis ferunt, quam exigua, quam fragili possessione nituntur! Num enim elephantos mole, tauros robore superare poteritis, num tigres velocitate praeibitis? | Respicite caeli spatium, firmitudinem, celeritatem et aliquando desinite vilia mirari. Quod quidem caelum non his potius est quam sua, qua regitur, ratione mirandum. Formae vero nitor ut rapidus est, ut velox et vernalium florum mutabilitate fugacior! Quodsi, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret, nonne introspectis visceribus illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus turpissimum videretur? Igitur te pulchrum videri non tua natura, sed oculorum spectantium in reddit infirmitas. Sed aestimate quam vultis nimio corporis bona, dum sciatis hoc, quodcumque miramini, triduanæ febris igniculo

posse dissolvi.

Ex quibus omnibus illud redigere in summam licet, quod haec, quae nec praestare, quae pollicentur, bona possunt nec omnium bonorum congregatione perfecta sunt, ea nec ad beatitudinem quasi quidam calles ferunt nec beatoa ipsa perficiunt.

~~Vite~~ ~~quae~~ miseros tramite devios
abducit ignorantia!.

Non aurum in viridi quaeritis arbore
nec vite gemmas carpitis,

~~Non~~ altis laqueos montibus abditis,
ut pisce ditetis dapes,

nec vobis capreas si libeat sequi,

Tyrrhena captatis vada ;

ipsos quin etiam fluctibus abditos

10 norunt recessus aequoris,

quae gemmis niveis unda feracior

vel quae rubentis purpurae

nec non quae tenero pisce vel asperis

praestent echinis litora.

~~sed~~ quonam lateat, quod cupiunt, bonum,
nescire caeci sustinent

et, quod stelliferum transabiit polum,
tellure demorsi petunt.

Quid dignum stolidis mentibus imprecer?

Opes honores ambient

et, cum falsa gravi mole paraverint,
tum vera cognoscant bona.

9.[9] Hactenus mendacis formam felicitatis ostendisse suffecerit; quam si perspicaciter intueris, ordo est deinceps, quae sit vera, monstrare.

Atqui video, inquam, nec opibus sufficientiam nec regnis potentiam nec reverentiam dignitatibus nec celebritatem gloria nec laetitiam voluptatibus posse contingere.

An etiam causas, cur id ita sit, deprehendisti?

Tenui quidem veluti rimula mihi videor intueri, sed ex te apertius cognoscere malim.

Atqui promptissima ratio est. Quod enim simplex est indivisumque natura, id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit. An tu arbitraria, quod nihilo indigeat, egere potentia?

Minime, inquam.

Recte tu quidem; nam si quid est, quod in ulla re imbecillioris valentiae sit, in hac praesidio necesse est egeat alieno.

Ita est, inquam.

Igitur sufficientiae potentiaeque una est eademque natura.

Sic videtur.

Quod vero huius modi sit, spernendumne esse censes an contra rerum | omnium veneratione dignissimum?

At hoc, inquam, ne dubitari quidem potest.

Addamus igitur sufficientiae potentiaeque reverentiam, ut haec tria unum esse iudicemus.

Addamus, si quidem vera volumus confiteri.

Quid vero, inquit, obscurumne hoc atque ignobile censes esse an omni celebritate clarissimum? Considera vero, ne, quod nihilo indigere, quod potentissimum, quod honore dignissimum esse concessum est, egere claritudine, quam sibi praestare non possit, atque ob id aliqua ex parte videatur abiectius.

Non possum, inquam, quin hoc, uti est, ita etiam celeberrimum esse confitear.

Consequens igitur est, ut claritudinem superioribus tribus nihil differre fateamur.

Consequitur, inquam.

Quod igitur nullius egeat alieni, quod suis cuncta viribus possit, quod sit clarum atque reverendum, nonne hoc etiam constat esse laetissimum?

Sed unde huic, inquam, tali maeror ullus obrepat, ne cogitare quidem possum ; quare plenum esse laetitiae, si quidem superiora manebunt, necesse est confiteli.

Atqui illud quoque per eadem necessarium est : sufficientiae, potentiae, claritudinis, reverentiae, iucunditatis nomina quidem esse diversa, nullo modo vero discrepare substantiam.

Necesse est, inquam.

Hoc igitur, quod est unum simplexque natura, pravitas humana dispertit et, dum rei, quae partibus caret, partem conatur adipisci, nec portionem, quae nulla est, nec ipsam, quam minime affectat, assequitur.

Quonam, inquam, mōdo?

Qui divitias, inquit, petit penuriae fuga, de potentia nihil laborat, vilis obscurusque esse mavult, multas etiam sibi naturales quoque subtrahit voluptates, ne pecuniam, quam paravit, amittat. Sed hoc modo ne sufficientia quidem contingit ei, quem valentia deserit, quem molestia pungit, quem vilitas abicit, quem recondit obscuritas.

Qui vero solum posse desiderat, pròfligat opes, despicit voluptates honoremque potentia carentem, gloriam quoque nihili pendit. Sed hunc quoque quam multa deficient, vides ; fit enim, ut aliquando necessariis egeat, ut anxietatibus mordeatur, eumque haec depellere nequeat, etiam id, quod maxime petebat, potens esse desistat. Similiter ratiocinari de honoribus, gloria, voluptatibus licet ; nam cum unumquodque horum idem quod cetera sit, quisquis horum aliquid sine ceteris petit, ne illud quidem, quod desiderat, apprehendit.

Quid igitur, inquam, si qui cuncta simul cupiat adipisci?

Summam quidem ille beatitudinis velit ; sed num in his eam repperiet, quae demonstravimus id, quod pollicentur, non posse conferre?

Minime, inquam.

In his igitur, quae singula quaedam expetendorum praestare creduntur, beatitudo nullo modo vestiganda est.

Fateor, inquam, et hoc nihil dici verius potest.

Habes igitur, inquit, et formam falsae felicitatis et causas. Deflecte nunc in adversum mentis intuitum; ibi enim veram, quam promisimus, statim videbis.

Atqui haec, inquam, vel caeco perspicua est eamque tu paulo ante monstrasti, dum falsae causas aperire conaris. Nam nisi fallor, ea vera est et perfecta felicitas, quae sufficientem, potentem, reverendum, celebrem laetumque perficiat. Atque ut me interius animadvertisse cognoscas: quae unum horum, quoniam idem **cuncta sunt, veraciter praestare potest, hanc esse plenam beatitudinem sine ambiguitate cognosco.**

O te, alumne, hac opinione felicem, si quidem hoc, inquit, adieceris! Quidnam? inquam.

Essene aliquid in his mortalibus caducisque rebus putas, quod huius modi statum possit afferre?

Minime, inquam, puto idque a te, nihil ut amplius desideretur, ostensum est.

Haec igitur vel imagines veri boni vel imperfecta quaedam bona dare mortalibus videntur, veruni autem atque perfectum bonum conferre non possunt.

Assentior, inquam.

Quoniam igitur agnovisti, quae vera illa sit, quae autem beatitudinem mentiantur, nunc superest, ut unde veram hanc petere possis, agnoscas.

Id quidem, inquam, iam dudum vehementer exspecto.

Sed cum, ut in Timaeo Platoni, inquit, nostro placet, in minimis quoque rebus divinum praesidium debeat implorari, quid nunc faciendum censes, ut illius summi boni sedem reperire mereamur?

Invocandum, inquam, rerum omnium patrem, quo praetermisso nullum rite fundatur exordium.

Recte, inquit, ac simul ita modulata est:

O qui perpetua mundum ratione gubernas,

IX. [IX]

terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo.
ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri,
quem non externae pepulerunt fingere causae
5 materiae fluitantis opus, verum insita summi
forma boni livore carens, tu cuncta superno
ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
mundum mente gerens similique in imagine formans
perfectasque iubens perfectum absolvere partes.

10 Tu numeris dementa ligas, ut frigora flammis,
arida convenient liquidis, ne purior ignis
evolet aut mersas deducant pondera terras.

Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem
conectens animam per consona membra resolvis ;
15 quae cum secta duos motum glomeravit in orbes,
in semet reditura meat mentemque profundam
circuit et simili convertit imagine caelum.

Tu causis animas paribus vitasque minorea
provehis et levibus sublimes curribus aptans
20 caelum terramque seris, quas lege benigna
ad te conversas reduci facis igne reverti.

Da, pater, augustam menti conscendere sedem,
da fontem lustrare boni, da luce reperta
in te conspicuos animi defigere visus.

25 que tuo splendore mica; tu namque serenum,
tu requies tranquilla piis, te cernere finis,
principium vector dux semita terminus idem.

10.[10] Quoniam igitur, quae sit imperfecti, quae etiam perfecti
boni forma, vidisti, nunc demonstrandum reor, quonam haec

felicitatis perfectio constituta sit.

In quo illud primum arbitror inquirendum, an aliquod huius modi bonum, quale paulo ante definisti, in rerum natura possit exsistere, ne nos praeter rei subiectae veritatem cassa cogitationis imago decipiat. Sed quin exsistat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit; omne enim, quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit; etenim perfectione sublata, unde illud, quod imperfectum perhibetur, exstiterit, ne fingi quidem potest. Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabitur. Quodsi, uti paulo ante monstravimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. Firmissime, inquam, verissimeque conclusum est.

Quo vero, inquit, habitet, ita considera. Deum, rerum omnium principem, bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum; nani cum nihil deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat. Nam ni tale sit, rerum omnium princeps esse non poterit; erit enim eo praestantius aliquid perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur; omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt. Quare ne in infinitum ratio prodeat, confitendum est summum deum summi perfectique boni esse plenissimum; sed perfectum bonum veram esse beatitudinem constituimus: veram igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est. Accipio, inquam, nec est, quod contra dici ullo modo queat.

Sed quaeso, inquit, te, vide, quam id sancte atque inviolabiliter probes, quod boni summi summum deum diximus esse plenissimum. Quonam, inquam, modo?

Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum, quo plenus esse perhibetur, vel extrinsecus accepiisse vel ita naturaliter habere praesumas, quasi habentis dei habitaeque beatitudinis diversam cogites esse substantiam. Nam si extrinsecus acceptum putes, praestantius id, quod dederit, ab eo, quod acceperit, existimare

possis, sed hunc esse rerum omnium praecellentissimum dignissime confitemur. Quod si natura quidem inest, sed est ratione diversum, cum de rerum principe loquamur deo,ingat, qui potest, quis haec diversa coniunxerit. Postremo quod a qualibet re diversum est, id non est illud, a quo intellegitur esse diversum ; quare quod a summo bono diversum est sui natura, id summum bonum non est, quod nefas est de eo cogitare, quo nihil constat esse praestantius. Omnino enim nullius rei natura suo principio melior poterit exsistere; quare, quod omnium principium sit, id etiam sui substantia summum esse bonum verissima ratione concluderim.

Rectissime, inquam.

Sed summum bonum beatitudinem esse concessum est.

Ita est, inquam.

Igitur, inquit, deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri.

Nec propositis, inquam, prioribus refragari queo et illis hoc inlatum consequens esse perspicio.

Respice, inquit, an hinc quoque idem firmitus approbetur, quod duo summa bona, quae a se diversa sint, esse non possunt. Etenim quae discrepant bona, non esse alterum, quod sit alterum, liquet; quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutri alterum deest. Sed quod perfectum non sit, id summum non esse manifestum est ; nullo modo igitur, quae summa sunt bona, ea possunt esse diversa. Atqui et beatitudinem et deum summum bonum esse collegimus ; quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem, quae sit summa divinitas.

Nihil, inquam, nec reapse verius nec ratiocinatione firmitus nec deo dignius concludi potest.

Super haec, inquit, igitur veluti geometrae solent demonstratis

propositis aliquid inferra, quae porismata ipsi vocant, ita ego quoque tibi veluti corollarium dabo. Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est. Sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita divinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus. Et natura quidem unus ; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos. Et pulchrum, inquam, hoc atque pretiosum, sive porisma sive corollarium vocari mavis.

Atqui hoc quoque pulchrius nihil est, quod his adnectendum esse ratio persuadet.

Quid? inquam.

Cum multa, inquit, beatitudo continere videatur, utrumne haec omnia unum veluti corpus beatitudinis quadam partium varietate coniungant an sit eorum aliquid, quod beatitudinis substantiam compleat, ad hoc vero cetera referantur?

Vellem, inquam, id ipsarum rerum commemoratione patefaceres.

Nonne, inquit, beatitudinem bonum esse censemus?

Ac summum quidem, inquam.

Addas, inquit, hoc omnibus licet. Nam eadem sufficientia summa est, eadem summapotentia, reverentia quoque, claritas ac voluptas beatitudo esse iudicatur. Quid igitur, haecine omnia, bonum, sufficientia, potentia ceteraque veluti quaedam beatitudinis membra sunt an ad bonum veluti ad verticem cuncta referuntur?

Intellego, inquam, quid investigandum proponas, sed, quid constituias, audire desidero.

Cuius discretionem rei sic accipe. Si haec omnia beatitudinis membra forent, a se quoque invicem discrepant ; haec est enim partium natura, ut unum corpus diversa componant. Atqui haec omnia idem esse monstrata sunt, minime igitur membra sunt; alioquin ex uno membro beatitudo videbitur esse coniuncta, quod fieri nequit.

Id quidem, inquam, dubium non est, sed id, quod restat, exspecto.

Ad bonum vero cetera referri palam est. Idcirco enim sufficientia petitur, quoniam bonum esse iudicatur, idcirco potentia, quoniam id quoque esse creditur bonum; idem de reverentia, claritudine, iucunditate coniectare licet. Omnium igitur expetendorum summa atque causa bonum est ; quod enim neque re necque similitudine ullum in se retinet bonum, id expeti nullo modo potest. Contraque

etiam, quae natura bona non sunt, tamen si esse videantur, quasi vere bona sint, appetuntur. Quo fit, uti summa, cardo atque causa expetendorum omnium bonitas esse iure credatur. Cuius vero causa quid expetitur, id maxime videtur optari, veluti sisalutis causa quispiam velit equitare, non tam equitandi motum desiderat quam salutis effectum. Cum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus. Sed propter quod cetera optantur, beatitudinem esse concessimus.

[quare aio quoque sola quaeritur beatitudo.] Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam.

Nihil video, cur dissentire quispiam possit.

Sed deum veramque beatitudinem unum atque idem esse monstravimus.

Ita, inquam.

Securo igitur concludere licet dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam.

Nunc omnes pariter venite, capti,
quos fallax ligat improbis catenis
terrenas habitans libido mentes,
haec erit vobis requies laborum,
Hic portus placida manens quiete,
hoc patens unum miseris asylum.
Non quicquid Tagus aureis harenis
donat aut Hermus rutilante ripa
aut Indus calido propinquus orbi
Indidid miscens virides lapillos,
inlustrent aciem magisque caecos
in suas condunt animos tenebras.

Hoc, quicquid placet excitatque mentes,
infimis tellus aluit cavernis ;

Splendor, quo regitur vigetque caelum,
vitat obscuras animae ruinas ;

hanc quisquis poterit notare lucem,
candidos Phoebi radios negabit.

11.[11] Assentior, inquam; cuncta enim firmissimis nexa rationibus Constant.

Tum illa : Quanti, inquit, aestimabis, si, bonum ipsum quid sit, agnoveris?

Infinito, inquam, si quidem mihi pariter deum quoque, qui bonum est, continget agnoscere.

Atqui hoc verissima, inquit, ratione patefaciam, maneat modo, quae paulo ante conclusa sunt.

Manebunt.

Nonne, inquit, monstravimus ea, quae appetuntur pluribus, idcirco vera perfectaque bona non esse, quoniam a se invicem discrepant, cumque alteri abesset alterum, plenum absolutumque bonum afferre non posse, tum autem verum bonum fieri, cum in unam veluti formam atque efficientiam colliguntur, ut, quae sufficientia est, eadem sit potentia, reverentia, claritas atque iucunditas, nisi vero unum atque idem omnia sint, nihil habere, quo inter expetenda numerentur?

Demonstratum, inquam, nec dubitari ullo modo potest.

Quae igitur, cum discrepant, minime bona sunt, cum vero unum esse coeperint, bona fiunt, nonne, haec ut bona sint, unitatis fieri adeptione contingit?

Ita, inquam, videtur.

Sed omne, quod bonum est, boni participatione bonum esse concedis an minime?

Ita est.

Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas; eadem namque substantia est eorum, quorum naturaliter non est diversus effectus.

Negare, inquam, nequeo.

Nostine igitur, inquit, omne, quod est, tam diu manere atque subsistere, quamdiu sit unum, sed interire atque dissolvi, pariter atque unum esse destiterit ? Quonam modo?

Ut in animalibus, inquit, cum in unum coeunt ac permanent anima corpusque, id animai vocatur, cum vero haec unitas utriusque

separatione dissolvitur, interire nec iam esse animai liquet; ipsum quoque corpus cum in una forma membrorum coniunctione permanet, humana visitur species, at si distributae segregataeque partes corporis distraxerint unitatem, desinit esse, quod fuerat. Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, dum unum est, cum vero unum esse desinit, interire. Consideranti, inquam, mihi plura minime aliud videtur.

Estne igitur, inquit, quod, in quantum naturaliter agat, relieta subsistendi appetentia venire ad interitum corruptionemque desideret ?

Si ammalia, inquam, considerem, quae habent aliquam volendi nolendique naturam, nihil invero, quod nullis extra cogentibus abiciant manendi intentionem et ad interitum sponte festinent. Omne namque animai tueri salutem laborat, mortem vero perniciemque devitat. Sed quid de herbis arboribusque, quid de inanimatis omnino consentiam rebus, prorsus dubito.

Atqui non est, quod de hoc quoque possis ambigere, cum herbas atque arbores intuearis primum sibi convenientibus innasce locis, ubi, quantum earum natura queat, cito exarescere atque interire non possint. Nam aliae quidem campis, aliae montibus oriuntur, alias ferunt paludes, aliae saxis haerent, aliarum fecundae sunt steriles harenae, quas si in alia quispiam loca transferre conetur, arescant. Sed dat cuique natura, quod convenit, et ne, dum manere possunt, intereant, elaborat. Quid quod omnes velut in terras ore demorso trahunt alimenta radicibus ac per medullas robur corti cemque diffundunt? Quid quod mollissimum quidque, sicuti medulla est, interiore semper

sede reconditur, extra vero quadam Ugni firmitate, ultimus autem cortex adversum caeli intemperiem quasi mali patiens defensor opponitur ? Iam vero quanta est naturae diligentia, ut cuncta semine multiplicato propagentur! Quae omnia non modo ad tempus manendi, verum generatim quoque quasi in perpetuum permanendi veluti quasdam machinas esse quis nesciat ? Ea etiam, quae inanimata esse creduntur, nonne, quod suum est, quaeque simili ratione desiderant ? Cur enim flammam quidem sursum levitas vehit, terras vero deorsum pondus deprimit, nisi quod haec singulis locamotionesque conveniunt ? Porro autem, quod cuique consentaneum est, id unumquodque conservat, sicuti ea, quae sunt inimica, corrumpunt. Iam vero, quae dura sunt ut lapidea, adhaerent tenacissime partibus suis et, ne facile dissolvantur, resistunt. Quae vero liquentia ut aer atque aqua, facile quidem dividendis cedunt, sed cito in ea rursus, a quibus sunt abscisa, relabuntur, ignis vero omnem refugit sectionem. Neque mine nos de voluntariis animae cognoscentis motibus, sed de naturali intentione tractamus, sicuti est, quod acceptas escas sine cogitatione

transigimus, quod in somno spiritum ducimus nescientes. Nam ne in animalibus quidem manendi amor ex animae voluntatibus, verum ex naturae principiis venit. Nam saepe mortem cogentibus causis, quam natura reformidat, voluntas amplectitur, contraque illud, quo solo mortalium rerum durat diuturnitas, gignendi opus, quod natura semper appetit, interdum cohercet voluntas. Adeo haec sui caritas non ex animali motione, sed ex naturali intentione procedit; dedit enim providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut, quoad possunt, naturaliter manere desiderent.

Quare nihil est, quod ullo modo queas dubitare cuncta, quae sunt, appetere naturaliter constantiam permanendi, devitare perniciem. Confiteor, inquam, nunc me indubitato cernere, quae dudum incerta videbantur.

Quod autem, inquit, subsistere ac permanere petit, id unum esse desiderat ; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit.

Verum est, inquam.

Omnia igitur, inquit, unum desiderant.

Consensi.

Sed unum id ipsum monstravimus esse, quod bonum.

Ita quidem.

Cuncta igitur bonum petunt, quod quidem ita describas licet ipsum bonum esse, quod desideretur ab omnibus.

Nihil, inquam, verius excogitari potest; nam vel ad nihil unum cuncta referuntur et uno veluti vertice destituta sine rectore fluitabunt aut, si quid est, ad quod universa festinant, id erit omnium

summum bonorum.

Et illa: Nimium, inquit, o alumne, laetor; ipsam enim mediae veritatis notam mente fixisti. Sed in hoc patuit tibi, quod ignorare te paulo ante dicebas.

Quid? inquam.

Quis esset, inquit, rerum omnium finis ; is est enim profecto, quod desideratur ab omnibus; quod quia bonum esse collegimus, oportet rerum omnium finem bonum esse fateamur.

~~Quis~~quis profunda mente vestigat verum
cupitque nullis ille deviis falli,
in se revolvat intimi lucem visus
longosque in orbem cogat inflectens motus
5 animumque doceat, quicquid extra molitur,
suis retrusum possidere thesauris;
dudum quod atra texit erroris nubes,
lucebit ipso perspicacius Phoebo.
Non omne namque mente depulit lumen
10 obliviosam corpus invehens molem;
haeret profecto semen introrsum veri,
quod excitatur ventilante doctrina;
nam cur rogati sponte recta censetis,
ni mersus alto viveret fomes corde?
15 Quodsi Platonis Musa personat verum,
quod quisque discit, immemor recordatur.

12. [12] Tum ego: Platoni, inquam, vehementer assentior; nam me horum iam secundo commemoras, primum quod memoriam corporea contagione, dehinc cum maioris mole pressus amisi.

Tum illa: Si priora, inquit, concessa respicias, ne illud quidem longius aberit, quin recorderis, quod te dudum nescire confessus es. Quid ? inquam.

Quibus, ait illa, gubernaculis mundus regatur.

Memini, inquam, me inscitiam meam fuisse confessum, sed quid afferas, licet iam prospiciam, planius tamen ex te audire desidero.

Mundum, inquit, hunc deo regi paulo ante minime dubitandum putabas.

Ne nunc quidem arbitror, inquam, nec umquam dubitandum putabo, quibusque in hoc rationibus accedam, breviter exponam. Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa coniungeret. Coniuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret atque divelleret, nisi unus esset, qui quod **nexuit** contineret. **Non tam vero certus naturae ordo procederet nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitatibus explicarent, nisi unus esset, qui has mutationum varietates manens ipse disponderet. Hoc quicquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo deum nomino.**

Tum illa: Cum haec, inquit, ita sentias, parvam mihi restare operam puto, ut felicitatis compos patriam sospes revisas. Sed, quae proposuimus, intueamur. Nonne in beatitudine sufficientiam numeravimus deumque beatitudinem ipsam esse consensimus ?

Ita quidem.

Et ad mundum igitur, inquit, regendum nullis extrinsecus amminiculis indigebit; alioquin si quo egeat, plenam sufficientiam non habebit.

Id, inquam, ita est necessarium.

Per se igitur solum cuncta disponit ?

Negari, inquam, nequit.

Atqui deus ipsum bonum esse monstratus est.

Memini, inquam.

Per bonum igitur cuncta disponit, si quidem per se regit omnia, quem bonum esse consensimus, et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum, quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur.

Vehementer assentior, inquam, et id te paulo ante dioturam tenui licet suspicione prospexi.

Credo, inquit; iam enim, ut arbitror, vigilantius ad cernenda vera oculos deducis; sed, quod dicam, non minus ad contuendum patet.

Quid ? inquam.

Cum deus, inquit, omnia bonitatis davo gubernare iure credatur eademque omnia, sicuti docui, ad bonum naturali intentione festinent, num dubitari potest, quin voluntaria regantur seque ad disponentis nutum veluti convenientia contemperataque rectori sponte convertant?

Ita, inquam, necesse est; nec beatum regimen esse videretur, si quidem detrectantium iugum foret, non obtemperantium salus.

Nihil est igitur, quod naturam servans deo contraire conetur ?

Nihil, inquam.

Quodsi conetur, ait, num tandem proficiet quicquam adversus eum, quem iure beatitudinis potentissimum esse concessimus?

Prorsus, inquam, nihil valeret. Non est igitur aliquid, quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere ?

Non, inquam, arbitror.

Est igitur summum, inquit, bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit.

Tum ego: Quam, inquam, me non modo ea, quae conclusa est, summa rationum, verum multo magis haec ipsa, quibus uteris, verba delectant, ut tandem aliquando stultitiam magna lacerantem sui pudeat!

Accepisti, inquit, in fabulis lacescentes caelum Gigantas; sed illos quoque, uti condignum fuit, benigna fortitudo disposuit. Sed visne rationes ipsas invicem collidamus ? Forsitan ex huius modi eonfliktatione pulchra quaedam veritatis scintilla dissiliat.

Tuo, inquam, arbitratu.

Deum, inquit, esse omnium potentem nemo dubitaverit.

Qui quidem, inquam, mente consistat, nullus prorsus ambigat.

Qui vero est, inquit, omnium potens, nihil est, quod ille non possit.

Nihil, inquam.

Num igitur deus facere malum potest ?

Minime, inquam.

Malum igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest.

Ludisne, inquam, me inextricabilem labyrinthum rationibus texens, quae nunc quidem, qua egrediaris, introeas, nunc vero, quo introieris, egrediare, an mirabilem quandam divinae simplicitatis orbem complicas ? Etenim paulo ante beatitudine incipiens eam summum bonum esse dicebas, quam in summo deo sitam loquebare. Ipsum quoque deum summum esse bonum plenamque beatitudinem disserebas, ex quo neminem beatum fore, nisi qui pariter deus esset, quasi munusculum dabas. Rursus ipsam boni formam dei ac beatitudinis loquebaris esse substantiam ipsumque unum id ipsum esse bonum docebas, quod ab omni rerum natura peteretur. Deum quoque bonitatis gubernaculis universitatem regere disputabas volentiaque cuncta parere nec ullam mali esse naturam. Atque haec nullis extrinsecus sumptis, sed ex altero altero fidem trahente insitis domesticisque probationibus explicabas. Tum illa: Minime, inquit, ludimus remque omnium maximam dei munere, quem dudum deprecabamur, exegimus. Ea est enim divinae forma substantiae, ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat, sed, sicut de ea Parmenides ait,

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ

rerum orbem mobilem rotat, dum se immobilem ipsa conservat. Quodsi rationes quoque non extra petitas, sed intra rei, quam

tractabamus, ambitum collocatas agitavimus, nihil est, quod ammirere, cum Platone sanciente didiceris cognatos, de quibus loquuntur, rebus oportere esse sermones.

~~XXIX~~ ~~XXIX~~ qui potuit boni
fontem visere lucidum,
felix, qui potuit gravis
terrae solvere vincula.
Quondam funera coniugis
vates Threicius gemens,
postquam flebilibus modis
silvas currere mobiles,
amnes stare coegerat
~~XX~~ exitque intrepidum latus
saevis cerva leonibus
nec visum timuit lepus
iam cantu placidum canem,
cum flagrantior intima
~~XXV~~ vor pectoris ureret
nec, qui cuncta subegerant,
mulcerent dominum modi,
immites superos querens
infernās adiit domos.
~~XXVI~~ Ac blanda sonantibus
chordis carmina temperans,
quicquid praecipuis deae
matris fontibus hauserat,
quod luctus dabat impotens,
~~XXVII~~ quod luctum geminans amor,

deflet Taenara commovens
et dulci veniam prece
umbrarum dominos rogat.
Stupet tergeminus novo
~~30~~ptus Carmine ianitor,
quae sontes agitant metu
ultrices scelerum deae
iam maestae lacrimis madent:
non Ixionium caput
~~35~~lox praecipitat rota
et longa site perditus
spernit flumina Tantalus;
vultur, dum satur est modis,
non traxit Tityi iecur.
~~40~~ndem: 'Vincimur!' arbiter
umbrarum miserans ait.
'Donamus comitem viro
emptam Carmine coniugem ;
sed lex dona coerceat,
~~45~~, dum Tartara liquerit,
fas sit lumina fleotere.'
Quis legem det amantibus ?
Maior lex amor est sibi.
Heu noctis prope terminos
~~50~~pheus Eurydicen suam
vidit, perdidit, occidit.
Vos haec fabula respicit,
quicumque in superum diem
mentem ducere quaeritis;
~~55~~m qui Tartareum in specus

victus lumina flexerit,
quicquid praecipuum trahit,
perdit, dum videt inferos.

LIBRO III

1.[1] La Filosofia aveva ormai concluso il suo canto, ma io, bramoso di udire ancora, me ne stavo attòrito, con le orecchie tese, incantato dalle grazie di quei versi. E così, dopo qualche tempo, esclamai : O suprema consolatrice degli spiriti sfiniti, quanto mi hai riconfortato sia con la sostanza dei tuoi concetti, sia con la bellezza della tua canzone, tanto che io, da questo momento, sento di poter ormai far fronte ai colpi della fortuna! Perciò quei rimedi che, a tuo dire, risultavano prima un po' troppo energici, ora non solo non mi fanno paura, ma ti chiedo con desiderio ardente che me li faccia ascoltare.

E lei allora : Me ne sono accorta — disse — quando tu, silenzioso e attento, bevevi le mie parole ; io mi aspettavo questa tua disposizione d'animo o, per essere più esatti, sono stata proprio io a prepararla. In realtà le medicine che restano da somministrare sono tali che al primo assaggio lasciano la bocca amara, ma poi, una volta immesse nell'organismo, procurano dolcezza. Tu ti dici ora bramoso di ascoltarmi, ma da quanto entusiasmo saresti acceso se conoscessi a qual traguardo io mi propongo di condurti!

E quale è questo traguardo? io chiesi.

È la vera felicità — rispose —, che anche il tuo spirito intravede come in un sogno, ma che non è in grado di contemplare nella sua vera realtà, distratto com'è da immagini illusorie della felicità stessa.

Io ripresi : Fa che ciò avvenga, te ne supplico, e mostrami senza indugio qual sia la vera felicità.

Lo farò volentieri — soggiunse lei — per amor tuo; ma prima tenterò di abbozzare e descrivere con le mie parole quel tipo di felicità che tu meglio conosci, di modo che quando dall'esame di questa volgerai lo sguardo a un tipo opposto, tu possa riconoscere l'ideale della vera felicità.

Chi intende seminare un campo non ancor
[dissodato

libera prima il terreno dagli sterpi,
e con la falce taglia via rovi e felci,
perché la dea delle messi faccia ricco il nuovo
[raccolto.

È ancor più dolce il prodotto delle api
se un cattivo sapore ha prima disgustato il palato.
Splendon più attraenti gli astri, quando Noto [1](#)
cessa di turbinare con scrosci risonanti di pioggia.
Non appena Lucifero ha dissolto le tenebre,
spinge innanzi, il magnifico giorno, i suoi rosei
[cavalli.[3](#)

Tu pure, che prima hai custodito falsi beni,
comincia a svincolare da questo giogo il collo :
penetreranno allora nel tuo animo i veri valori.

2.[\[2\]](#) A questo punto, abbassato un poco lo sguardo e come concentratasi nella sublime intimità della sua mente, così prese a dire: Tutte le umane aspirazioni, che si concretano nell'impegno di molteplici attività, procedono sì per vie contrastanti, ma in ogni caso si sforzano di giungere a una meta unica, che è la felicità. Questo è il bene del quale, una volta raggiunto, non se ne può desiderare altro maggiore. Esso è veramente il più elevato di tutti i beni, e tutti li racchiude in sé, che se qualcosa gli mancasse, non potrebbe essere il bene supremo, poiché resterebbe al di fuori di esso qualcos'altro che potrebbe essere desiderato. È evidente quindi che la felicità consiste in uno stato di perfezione conseguente alla presenza di tutti i beni.

A questo stato, come ho già detto, tutti gli uomini si sforzano di giungere, sia pure per vie diverse; nelle menti umane, infatti, è naturalmente insita l'aspirazione al vero bene, ma esse si lasciano poi fuorviare dall'errore e trascinare verso falsi beni. Ed è per questo che alcuni, credendo che il sommo bene consista nel non mancare di nulla, si affannano ad accumular ricchezze, altri invece, giudicando come bene ciò che merita il massimo rispetto, si sforzano di ottenere appunto il rispetto dei loro concittadini mediante l'esercizio di cariche onorifiche. Altri ancora son convinti che il sommo bene coincida con il potere sovrano : costoro cercano o di esercitare il potere in prima persona o di stare ben attaccati a quelli che lo esercitano. Coloro, invece, ai quali appare come miraggio supremo lo splendore della gloria, si impegnano senza tregua, con le arti della

guerra o con quelle della pace, per diffondere la fama del loro nome.

Son moltissimi poi quelli che misurano il bene dalla gioia e dall'allegria che esso procura : costoro considerano vertice della felicità il vivere immersi nei piaceri. C'è anche chi scambia tra di loro scopi e cause di queste attività, e così aspira alla ricchezza in vista del potere e dei piaceri oppure punta al potere in considerazione dell'arricchimento che ne può derivare o della possibilità di estendere la propria notorietà.

È in questi valori o in valori di questo tipo che si ritrovano le motivazioni delle azioni e delle aspirazioni umane, come la notorietà e la popolarità, che sembrano procurare una qualche forma di gloria, l'aver moglie e figli, da cui si spera di avere soddisfazioni; tra gli amici, quelli che sono veramente nobili e disinteressati fanno parte non dei beni di fortuna, ma di quelli della virtù, gli altri, invece, si scelgono o per amore di potere o per il piacere che se ne può ricavare. Risulta ormai evidente che anche i beni del corpo sono tali in quanto fanno riferimento ai valori di cui abbiamo parlato prima; la robustezza e la imponenza fisica paiono conferire potenza, la bellezza e l'agilità procurano celebrità, la salute rende piacevole la vita. In tutte queste cose è evidente che si ricerca solo la felicità; se uno infatti ricerca una cosa a preferenza di tutte le altre è perché giudica che essa sia il bene supremo. Ma abbiamo stabilito che il bene supremo consiste nella felicità; ne risulta che ciascuno ritiene che la felicità stia in quella condizione. a cui egli aspira al di sopra di tutte le altre.

Ora dunque davanti ai tuoi occhi sta, per così dire, spiegata, l'immagine dell'umana felicità: ricchezze, onori, potere, gloria, piaceri. Prendendo appunto in considerazione solo queste cose, Epicuro,⁴ conseguentemente alle sue premesse, sostenne che il bene supremo si identifica con il piacere, dal momento che tutto il resto sembra fatto per contribuire alla soddisfazione dello spirito.

Ma voglio riprendere in esame le inclinazioni degli uomini, il cui spirito, benché ne abbia una visione offuscata, è tuttavia alla ricerca del suo bene, ma, a guisa di ubriaco, ha smarrito il sentiero per ritornare a casa. In realtà, ti pare forse che sbagliano coloro che si sforzano di non mancare di nulla? Eppure non c'è null'altro che possa completare la felicità quanto la presenza di tutti i beni in misura abbondante, presenza che elimini il bisogno di beni altrui e

renda autosufficienti. O sbagliano forse coloro che ritengono sommamente meritevole di ossequio e rispetto ciò che è ottimo? Tutt'altro; non può infatti essere privo di valore e spregevole ciò che praticamente tutti gli uomini si affannano con ogni zelo a raggiungere. E tra i beni non si deve forse far rientrare il potere? Che dunque? Si dovrebbe forse considerare debole e privo di forze proprio ciò che risulta essere superiore a tutto? Oppure non si deve tenere in nessun conto la celebrità? Ma non si può evitare che tutto ciò che ha un sicuro valore risulti anche in tutto lo splendore della sua fama. Appare superfluo rilevare come dalla felicità sia escluso ogni elemento di ansietà e di tristezza e come essa non sia soggetta a dolori o a inquietudini, dal momento che anche nelle cose più insignificanti si va alla ricerca di quegli elementi il cui possesso e la cui fruizione danno piacere. Orbene, queste sono le cose che gli uomini vogliono ottenere e per questo essi vanno in cerca di ricchezze, cariche, regni, gloria, piaceri, perché son convinti che attraverso il possesso di queste cose si potranno sentire autosufficienti, rispettati, potenti, celebri, lieti. Costituisce dunque un bene ciò a cui gli uomini tendono attraverso interessi tanto diversi; e quanto sia grande la forza della natura che spinge ad esso si evidenzia facilmente dal fatto che le opinioni degli uomini, pur varie e contrastanti, concordano nondimeno nell'apprezzare il bene come fine.

Non quante briglie governi le cose
la natura potente, con quali leggi conservi,
provvida, l'universo immenso
e renda compatti i singoli elementi, stringendoli
con nodo indissolubile, m'è gradito ora di esporre
con armonioso canto sulle corde flessibili della lira.
I leoni punici,⁵ benché si adattino a portare
belle catene e a prendere il cibo presentato dalla
[mano dell'uomo,
e manifestino rispetto per il minaccioso domatore,
abituati, come sono, a sopportar le sue frustate,
una volta però che il sangue abbia bagnato le loro
[orride fauci,
ritrovano allora il coraggio sopito

e riprendono coscienza di sé lanciando potenti
[ruggiti,
liberano il collo dalle catene infrante
e il domatore, sbranato dai loro denti avidi di
[sangue,
è il primo a sperimentarne la furia rabbiosa.
L'uccello che garrulo cinguetta sugli alti rami
vien rinchiuso all'interno di una gabbia;
benché l'uomo se ne prenda amabilmente cura
e con affettuosa sollecitudine gli porga
bevande mescolate con miele e cibi abbondanti,
se però, saltellando nel suo angusto graticcio,
riesce a vedere le care ombre dei boschi,
calpesta con le zampe i cibi sparsi,
e, sconsolato, cerca solo i suoi boschi,
i suoi boschi sospira con tenero canto.
Il virgulto, una volta piegato da mano robusta,
china la sua cima verso terra;
ma se si ritrae la mano che lo tien piegato,
la cima si raddrizza ed esso torna a volgersi al cielo.
Scende a sera Febo nelle onde dell'occidente,
ma per nascosto cammino nuovamente
volge il suo cocchio, come al solito, a oriente.
Tutte le cose ripercorrono il ciclo che è loro proprio
ed è lieta ciascuna di poter ritornare al proprio
[stato,
nessuna persiste in un ordine consolidato
se non ha congiunto tra di loro principio e fine
e non si è stabilizzata in circolo chiuso.

3.[3] Anche voi, creature terrene, intravedete come in sogno il vostro principio, sia pure attraverso un'immagine sbiadita, e con il pensiero, per quanto poco penetrante, riuscite comunque a scorgere il vero fine, che è quello della felicità, e perciò dalle vostre naturali inclinazioni vi lasciate condurre verso il vero bene, mentre poi ve ne lasciate allontanare da mille abbagli. Provati infatti a considerare se gli uomini sono in grado di giungere al fine fissato per loro, attraverso quelle cose mediante le quali ritengono di poter raggiungere la felicità. Se veramente il denaro, o la ricchezza o il resto portano a un tal risultato cui non appaia mancare nulla di quel

che è bene, anch'io sarei disposta ad ammettere che qualcuno può divenire felice per il possesso di queste cose. Ma se non sono in grado di realizzare ciò che promettono, e son carenti di un consistente numero di beni, non è chiaro che in essi si osserva solo una falsa parvenza di felicità?

Innanzitutto dunque proprio a te, che sei vissuto fino a poco tempo fa in mezzo alle ricchezze, rivolgo una domanda : tra tutte quelle doviziosissime risorse, il tuo spirito non è mai stato turbato dall'inquietudine provocata da una qualche contrarietà?

Piuttosto — risposi — io non riesco a ricordare di aver avuto l'animo così sgombro da non essere sempre angustiato da qualcosa.

E non accadeva così perché o mancavan cose che tu non volevi mancassero o c'eran cose che tu non avresti voluto che ci fossero?

È così, io risposi.

Tu dunque desideravi la presenza di quelle prime cose e l'assenza di queste altre?

Lo ammetto, risposi.

Ma se uno desidera una cosa — riprese lei — non è perché ne manca?

È perché ne manca, risposi.

Ora, chi manca di qualcosa non è in ogni senso autosufficiente.

No, assolutamente, io risposi.

Tu dunque, in mezzo alle ricchezze, eri soggetto a questa insufficienza?

Come no? fu la mia risposta.

Le ricchezze dunque non sono in grado di liberare dal bisogno e di rendere autosufficienti, che è proprio quanto sembravano promettere.

Orbene, ritengo che si debba anche fare quest'altra importante considerazione, e cioè che il denaro non possiede, per sua natura, nessuna prerogativa per cui non possa essere sottratto a chi lo detiene contro la sua volontà.

Lo ammetto, osservai.

E come potresti non ammetterlo, quando ogni giorno c'è qualcuno, più forte, che riesce a toglierlo a un altro, contro la sua volontà? Donde nascono infatti i ricorsi giudiziari se non dal fatto che si vogliono recuperare le somme sottratte a qualcuno o con la violenza

o con la frode, contro la sua volontà?

È proprio così, dissi io.

Quindi, perché ognuno possa salvaguardare il proprio denaro — soggiunse — avrà bisogno di ricorrere a un appoggio proveniente dall'esterno.

Chi lo potrebbe negare? risposi.

Eppure non ne avrebbe bisogno se non possedesse il denaro, che si può perdere.

Non v'è dubbio, risposi io.

La situazione si è dunque capovolta; quelle risorse che si credeva potessero rendere autosufficienti, rendono invece bisognosi della protezione altrui.

Ed esiste poi il modo di eliminare il bisogno mediante le ricchezze? Forse che i ricchi sono in grado di non aver fame, possono non sentire la sete, e non avvertono forse il freddo invernale le membra delle persone danarose? Ma ai ricchi, dirai tu, non mancano i mezzi per sfamarsi e per cacciare sete e freddo. In questo modo le ricchezze possono far dimenticare il bisogno, ma non possono sopprimerlo radicalmente; se questo, infatti, insaziabile com'è e sempre in attesa di qualcosa, vien saziato di ricchezze, è fatale che gli rimanga sempre la disponibilità ad essere saziato. E sorvolo sul fatto che la natura ha esigenze modestissime, mentre per l'avidità niente è mai bastante.

Perciò se le risorse non sono in grado di rimuovere il bisogno e anzi ne producono di propri, che motivo c'è perché voi crediate che esse procurino una condizione di sufficienza?

Per[qu]anto l'avaro, ricco d'oro a fiumi,
accumuli ricchezze che non gli saranno mai
[sufficienti,
e gravi il suo collo con perle del Mar Rosso,
e ari i suoi grassi campi con centinaia di buoi,
non l'abbandonerà l'affanno pungente finché è
[vivo,
né, una volta morto, lo accompagnano le
[ricchezze vane.

4.[4] Ma le cariche — si dice — rendono stimabile e rispettabile

chi ne è insignito. Ora, le magistrature hanno forza sufficiente a infondere virtù nelle menti di chi le riveste e a cacciarne i vizi? Al contrario, solitamente non sopprimono, ma piuttosto mettono in evidenza le cattive qualità, ed è per questo che ci indigniamo nel vedere che esse sono cadute nelle mani delle peggiori canaglie; per questo Catullo chiama « scrofolo »⁶ Nonio, benché costui avesse dignità curule. Vedi dunque come le cariche aumentano il disonore delle persone indegne? La loro indegnità risalterebbe meno, se nessun onore li esponesse all'attenzione. E anche tu da quali pericoli ti lasciasti infine indurre a pensare di esercitare una magistratura insieme con Decorato,⁷ dal momento che scorgevi in lui l'animo di un cialtrone e ruffiano nefando? Non è infatti possibile giudicare degni di rispetto, per le cariche che ricoprono, quelli appunto che giudichiamo indegni di ricoprire le cariche stesse. Viceversa, qualora tu vedessi che una persona è dotata di saggezza, potresti forse non ritenerla degna di rispetto o di quella saggezza di cui è dotata?

No, assolutamente.

Questo, perché la virtù possiede una dignità sua propria, che essa trasfonde immediatamente in coloro ai quali si è associata. E poiché gli onori che vengono dal popolo non possono produrre questo effetto, risulta evidente che essi non possiedono lo splendore di bellezza che è caratteristico della dignità.

A questo proposito si deve fare anche più attenzione a quest'altro aspetto : se il disprezzo per una persona è tanto maggiore quanto maggiore è il numero di coloro che là disprezzano, le cariche, poiché non sono in grado di rendere rispettabili coloro che mettono in mostra, contribuiscono piuttosto ad accrescere il disprezzo per i malvagi. Ma senza contraccambio; poiché i malvagi rendono un analogo servizio alle cariche, macchiandole con il loro contatto corruttore.

E perché tu ti renda conto che la vera rispettabilità non può essere ottenuta attraverso queste dignità puramente simboliche, pensa a questo : se ad uno, dopo essere stato ripetutamente console, capiterà di giungere presso popoli barbari, la carica che ha esercitato lo renderà forse degno di rispetto agli occhi di questi? Orbene, se questo privilegio fosse connaturato alle cariche, esse non perderebbero affatto la loro funzione in nessuna parte della terra, così come il fuoco, in qualsiasi luogo si trovi, non cessa comunque

mai di essere caldo. Poiché invece tale prerogativa è legata alle cariche non per loro virtù, ma per l'errata opinione degli uomini, esse si svuotano immediatamente di prestigio quando vengono a trovarsi in mezzo a persone che non le riconoscono come tali. Ora questo accade presso genti straniere; ma tra di noi, che le abbiamo viste nascere, durano forse esse in eterno? La carica di pretore,⁸ un tempo assai autorevole, è ora un nome vuoto e il rango senatorio ⁹ un pesante fardello; era ritenuto importante un tempo il prefetto dell'annona,¹⁰ che curava i rifornimenti del popolo, adesso che c'è di più spregevole di quella prefettura? In realtà, come ho detto poc'anzi, ciò che non ha alcun pregio suo proprio ora acquista ora perde splendore a seconda della reputazione di cui gode chi ne fa uso. Se dunque le cariche non possono rendere rispettabili, se per di più si insozzano al contatto con i malvagi, se con il mutar dei tempi cessano di risplendere, se nella considerazione di altri popoli sono vanificate, come potrebbero avere in sé una qualche bellezza desiderabile, e, a maggior ragione, come potrebbero assicurarla ad altri?

~~Benché~~ s'ornasse splendidamente
con porpora tiria¹¹ e candide gemme,
prosperava tuttavia odioso a tutti
nella sua feroce dissolutezza Nerone.¹²
Ma talora egli malignamente conferiva
a degni senatori indegne cariche.¹³
Chi dunque potrebbe mai ritenere gratificanti
quegli onori che sono assegnati da miserabili?

5.^[5] Ma il regnare o il godere del favore dei re valgono forse a rendere qualcuno veramente potente? E come no, — dirai — se il loro successo dura per sempre? Eppure, di esempi di re per i quali i successi si tramutarono in sventure ne è piena l'antichità, come ne è piena l'età presente. Davvero meravigliosa questa potenza, che non risulta neanche capace di conservare se stessa!

Ammesso poi che questo potere di carattere politico sia artefice di felicità, non è vero che se esso non è completo ne dovrebbe risultare sminuita la felicità e introdotto un qualche elemento di infelicità?

Ma per quanto in largo si possano estendere gli imperi umani, è fatale che rimangano sempre numerose popolazioni sulle quali ciascuno dei re non può imporre il suo dominio. Ora, in quella parte a cui non giunge il potere che rende felici, là subentra la condizione di non-potere che rende infelici; a questa stregua, dunque, è inevitabile che ai sovrani tocchi una parte di infelicità proporzionalmente maggiore.

Un tiranno che aveva sperimentato i pericoli della sua condizione raffigurò le paure proprie di chi comanda paragonandole al terrore prodotto da una spada che stia sospesa sopra il capo.¹⁴ Che razza di potere dunque è questo che non è in grado di scacciare le spine degli affanni e di evitare i tormenti della paura?

Del resto i potenti vorrebbero essi stessi vivere sicuri, ma non possono; e con tutto questo si vantano del loro potere. O tu ritieni forse potente uno che vedi voler cose, che non è in grado di fare, ritieni potente uno che si circonda di guardie del corpo, uno che ha paura di coloro ai quali vuol far paura, uno che per apparire potente si è messo nelle mani dei suoi servitori?

A questo punto a che serve che io stia a discutere a proposito dei cortigiani, se posso dimostrare che gli stessi regni sono pieni di debolezza? In realtà i cortigiani sono spesso vittime del potere assoluto dei sovrani, sia quando esso è in auge, sia quando vacilla. Nerone costrinse Seneca,¹⁵ che era stato suo amico e maestro, a darsi la morte, lasciandogli la libertà di sceglierne il modo; Antonino fece pugnalarlo dai soldati Papiniano,¹⁶ che per lungo tempo era stato un autorevole esponente della sua corte. Eppure ambedue avrebbero voluto rinunciare alla loro potenza, e uno di loro, Seneca, tentò anche di cedere a Nerone le sue ricchezze e di ritirarsi a vita privata; ma, trascinati alla rovina dalla loro stessa grandezza, nessuno dei due riuscì a realizzare quel che voleva.

Che razza di potere è dunque codesto, che incute timore a chi lo ha, non rende sicuro chi è contento di possederlo, e non abbandona chi se ne vuole spogliare?

Ed offrono forse protezione quegli amici che si sono legati a noi non in considerazione della nostra virtù, ma della nostra sorte prospera? Colui che la prosperità ci ha reso amico, l'avversità ce lo renderà nemico. E qual flagello è più pernicioso di un nemico che

appartenga alla nostra cerchia?

Chi vorrà essere potente,
dòmini i suoi istinti sfrenati
e non sottometta a turpe giogo
il collo vinto dalle passioni;
Per quanto la lontana terra d'India
tremi dinanzi alle tue leggi,
e da te dipenda la remotissima Tule,¹⁷
se tuttavia non puoi scacciar gli affanni
e liberarti dalle deplorevoli miserie,
questo non è potenza.

6.[6] La gloria, poi, quanto è fallace, spesso, e quanto,
ignominiosa! Non a torto esclama il poeta tragico:¹⁸

O gloria, o gloria, che fai grande la vita
a miriadi di uomini insignificanti.

Molti riescono infatti ad acquistare grande reputazione per la superficialità dell'opinione pubblica, la cosa più obbrobriosa che si possa immaginare. Perché coloro che senza fondamento sono esaltati saranno inevitabilmente i primi ad arrossire delle lodi loro attribuite. Ma anche ammesso che queste siano frutto di meriti effettivi, che cosa mai potrebbero aggiungere alla coscienza di un uomo sapiente, il quale misura il proprio valore non con il metro della popolarità, ma sulla realtà della sua coscienza?

E se poi sembra bello il fatto stesso di aver divulgato la propria fama, ne consegue che si deve giudicar brutto il non averla diffusa. Ma poiché è fatale, come ho esposto poco innanzi, che ci siano numerose popolazioni alle quali non può arrivare la fama di singoli uomini, è inevitabile che in una regione appena poco distante dalla nostra una persona che da noi è giudicata gloriosa risulti del tutto ignota.

Tra tutti questi elementi ritengo poi che non meriti neanche di essere presa in considerazione la popolarità, la quale non nasce da una valutazione ragionata e non si mantiene mai stabilmente.

Così pure, chi non è in grado di rilevare quanto sia vuoto, quanto

sia futile il titolo di nobiltà? Dato che essa fa riferimento al lustro del casato, risulta cosa a noi estranea; la nobiltà sembra infatti consistere in una sorta di prestigio derivante dai meriti degli avi. Ora, se è la celebrità a dare lustro e fama, risulta inevitabile che siano illustri coloro che vengono celebrati; perciò l'altrui splendore non rende illustre te se tu non lo possiedi in proprio. Se qualcosa di positivo c'è nella nobiltà, penso che sia soltanto questo, che cioè ai nobili è in un certo senso imposto l'impegno a non tralignare dalla virtù dei loro antenati.

~~Ogni~~¹⁹ razza di uomini che è sulla terra nasce da
[comuni origini;
Uno solo è il padre di tutti gli esseri, uno solo li
[governa tutti.
Lui diede i raggi a Febo e i corni alla luna,
Lui pose sulla terra gli uomini, come in ciel le
[stelle,
lui ha racchiuso nelle membra le anime, tratte
[dall'alta lor sede;¹⁹
un nobile seme, dunque, produsse tutti i mortali.
Perché esaltate la vostra stirpe e gli avi? Se
[considerate
le vostre origini e Dio che ne è l'artefice, nessuno
[risulta ignobile,
purché non tradisca la propria nascita,
[alimentando con i vizi i suoi
peggiori istinti.

7.[7] Che dire poi dei piaceri del corpo, che, mentre si desiderano riempiono di ansietà, quando poi se ne è sazi, generano rimorso? Quali gravi malattie, quali dolori insopportabili recano essi solitamente al corpo di chi se ne compiace, come frutto, per così dire, della sua corruzione! Quale gioia possano dare le loro emozioni, io non so dire; che penosi siano, invece, gli effetti dei piaceri, lo capirà chiunque vorrà ricordarsi delle sue passioni. Se si ammette che essi rendano felici, non c'è motivo per non chiamare felici anche le bestie, il cui istinto è interamente rivolto a soddisfare le esigenze fisiologiche. Gioia onestissima sarebbe certamente quella che possono dare moglie e figli, ma assai realisticamente è stato detto, a

proposito di non so chi, che nei figli aveva trovato i suoi torturatori
20 e quante preoccupazioni essi diano, quale che sia la loro condizione, non è il caso di ricordarlo a te, che ne hai fatto esperienza in altri tempi e ne sei preoccupato anche ora. A proposito di questo, approvo l'affermazione del mio Euripide,21 il quale disse che chi è privo di figli è felice grazie a una disgrazia.

Questa è la caratteristica di ogni piacere:
pungola e stuzzica coloro che ne godono
e, simile alle api che ronzano,
una volta sparso il soave miele,
fugge, lasciando nei cuori colpiti
una trafittura difficilmente rimarginabile.

8.[8] Non v'è dubbio alcuno che queste vie per la felicità presentino soluzioni aberranti e che non siano in grado di condurre nessuno a quel traguardo a cui promettono di condurlo. E quanto fitto sia l'intrico di malanni che esse presentano, te lo dimostrerò in poche parole. Ti darai da fare per accumular denaro? Ma dovrai sottrarlo a chi lo possiede. Vorresti far bella mostra delle cariche? Dovrai abbassarti a supplicare chi può dartele, e proprio tu, che brami superare tutti gli altri quanto a onori, ti disonorerai abbassandoti servilmente a elemosinarli. Aspiri al potere? Ti esporrai ai tradimenti di chi ti è sottoposto e soggiacerai ai pericoli. Avresti di mira la gloria? Ma disperdendoti tra difficoltà d'ogni genere, perdi la tua serenità.

Vorresti trascorrere una vita tra i piaceri? Ma chi non proverebbe disprezzo e ripugnanza per uno che si fa schiavo di una cosa vilissima e fragilissima qual'è il corpo?

In realtà su quale possesso inconsistente e fragile si fondano coloro che si compiacciono dei pregi fisici! Forse che potrete mai avere una mole superiore a quella degli elefanti o una forza superiore a quella dei tori ? O riuscirete mai a battere le tigri in velocità? Alzate gli occhi al cielo, ai suoi spazi, alla sua stabilità, ai suoi rapidi movimenti e smettetela una buona volta di ammirare cose di nessun valore. Il cielo, a sua volta, è meraviglioso non tanto per questi elementi, quanto per il principio razionale che lo governa. Quanto

poi allo splendore della bellezza, com'è passeggero e fugace; più caduco degli effimeri fiori primaverili! Se, come dice Aristotele,²² gli uomini avessero gli occhi di Linceo,²³ così che i loro sguardi potessero superare gli ostacoli, non è vero che, una volta osservate le viscere interne, apparirebbe bruttissimo anche quel famoso corpo di Alcibiade²⁴ tanto bello visto dal di fuori? A farti sembrar bello non è quindi la tua natura, ma l'insufficienza della vista di chi ti guarda. Ma stimate pure in eccesso, come volete, le doti fisiche, purché teniate presente questo, che tutto ciò che ammirate può essere distrutto da un piccolo rialzo di temperatura che dia febbre per tre giorni.

Da tutte queste considerazioni è possibile ricavare, in sintesi, la conclusione che questi valori illusori, i quali non sono in grado di fornire quei beni che promettono e non presentano quella perfezione che verrebbe loro dal riunire in sé tutti i beni, non sono sentieri che conducono alla felicità, né hanno in se stessi la capacità di rendere felici.

Voi ¹¹¹~~non~~ ¹¹²come l'ignoranza trascina gli infelici
fuori dal retto sentiero!

Voi non andate a cercar oro su un verde albero
e non pretendete di coglier pietre preziose dalla
[vite,

non disponete reti nascoste sugli alti monti
per catturar pesci da servire a mensa,
e, se vi dilettrate di andare a caccia di caprioli,
non vi inoltrate nei fondali del Tirreno;
anzi, fin gli anfratti del mare nascosti
dai flutti conosce bene il pescatore,
e sa quale onda sia più ricca di nivee perle
e quale contenga porpora rosseggiante
e sa inoltre quali litorali siano più forniti
di tenero pesce e. quali di ispidi ricci.

Ma, ciechi, gli uomini si rassegnano a ignorare
dove si nasconda il bene, cui pure aspirano,
e, immersi come sono nella terra, vi ricercano
valori che stanno oltre il cielo stellato.

Qual augurio dovrei fare, degno di spiriti così
[stolti?

S'affannino rincorrendo ricchezze e onori

e, quando avran raccolto pesanti cumuli di
[falsi beni,
conoscano allora quali sono i veri beni.

9.[9] Basti l'aver mostrato, fino a questo punto, le caratteristiche della falsa felicità; se questo l'hai presente chiaramente, il secondo passo è quello di far vedere quale sia la felicità vera.

Oh sì, davvero mi rendo conto — dissi io — che né l'autosufficienza può venire dalle ricchezze, né il potere dal fatto di regnare, né la rispettabilità dalle cariche, né la reputazione dalla fama, né la gioia dai piaceri.

Ed hai anche colto i motivi per cui le cose stanno così?

Mi sembra di intravederli come attraverso un sottile spiraglio, ma preferirei conoscerli con maggior evidenza da te.

Eppure la ragione è evidentissima. Ciò che è semplice e indiviso per natura vien frazionato dall'errore umano, che da vero e perfetto lo trasforma in falso e imperfetto. O ritieni tu che abbia bisogno di potenza ciò che non ha bisogno di nulla?

No affatto, risposi.

E dici bene; se infatti qualcosa risulta troppo debole in qualche sua parte, è ovvio che appunto per questa parte abbia bisogno dell'aiuto altrui.

È così, ammisi io.

Perciò l'autosufficienza e la potenza hanno una sola e identica natura.

Così mi pare.

E ciò che possiede queste prerogative, pensi tu che sia spregevole, o, al contrario, il più degno di rispetto tra tutte le cose?

Ma — risposi — non si possono nemmeno aver dubbi al proposito.

Possiamo dunque aggiungere alla capacità di bastare a se stessi e alla potenza anche la rispettabilità, così che siamo in grado di constatare che queste tre cose sono in realtà una sola.

Dobbiamo aggiungerla, se appunto vogliamo riconoscere come stanno veramente le cose.

Ora — soggiunse — questa nostra « cosa » pensi che risulti oscura e ignota oppure insigne per fama e celebrità? Provatì a riflettere se

quello cui è consentito di non mancare di nulla, di possedere potenza e onorabilità in massimo grado, possa mai essere privo di una fama che non sarebbe in grado di procurarsi, e sembri, di conseguenza, spregevole, per qualche aspetto.

Non posso far a meno di riconoscere — risposi — che le cose stanno proprio così, e cioè deve possedere anche la fama.

Di conseguenza dunque dobbiamo ammettere che la fama non differisce per niente dalle tre qualità prima considerate.

È una giusta conseguenza, dissi io.

Orunque, quello che non ha bisogno di nessun elemento estraneo, che può far tutto con le sue forze, che è famoso e degno di rispetto, non risulta evidente che deve essere anche sommamente lieto?

Ma in un essere di questo genere — risposi — non riesco nemmeno a immaginare donde possa insinuarsi una qualche afflizione; perciò, se rimarranno immutate le premesse, bisogna necessariamente riconoscere che esso è pieno di letizia.

Orbene, per gli stessi motivi risulta inevitabilmente che anche la capacità di bastare a se stessi, la potenza, la fama, il rispetto, la gioia hanno sì nomi diversi, ma non differiscono per nulla nella sostanza.

È così, inevitabilmente, dissi io.

Ora, quel che per natura è unitario e semplice, l'umana perversità lo fa a pezzi e, mentre tenta di arraffare una parte di una cosa che è priva di parti, non riesce a impadronirsi né della parte, che non esiste, né della cosa intera, di cui non si cura affatto.

E in che modo mai? chiesi io.

Chi ricerca la ricchezza per sfuggire al bisogno non si preoccupa affatto del potere, preferisce restar umile e ignorato, si priva anche di molte soddisfazioni naturali, per non disperdere il denaro che ha accumulato. Ma, in questo modo, nemmeno raggiunge l'autosufficienza, se è vero che è privo di potenza, tormentato dalle privazioni, umiliato dalla sua bassa condizione, tenuto in disparte dal suo desiderio di non comparire. Chr invece aspira solo al potere sperpera le sue sostanze, non si cura dei piaceri e degli onori che non comportino un'autorità, e neanche della gloria fa alcun conto. Ma puoi subito constatare quante cose manchino anche a costui; accade infatti che sia talvolta privo del necessario, venga tormentato da problemi angosciosi, e, non essendo in grado di risolverli, finisca con il perdere proprio quel potere che era la sua massima aspirazione.

Ragionamenti analoghi si possono fare a proposito degli onori, della gloria, dei piaceri; poiché ciascuna di queste qualità si identifica con tutte le altre, chiunque ne ricerchi qualcuna senza le altre, non riesce ad afferrare nemmeno quella che desidera.

Che succederebbe pertanto — chiesi io — se uno volesse impadronirsi contemporaneamente di tutte?

Costui vorrebbe certamente la felicità nella sua totalità; ma potrà mai trovarla in queste cose che, come ho dimostrato, non sono in grado di dare quello che promettono ?

No affatto, risposi.

Non è assolutamente il caso, dunque, di provarsi a rintracciare la felicità in quelle cose che, prese a una a una, sembrano procurare a qualcuno dei beni desiderabili.

Lo ammetto — dissi io — e nessuna affermazione è più vera di questa.

Hai così davanti — proseguì lei — le caratteristiche della falsa felicità e le sue cause. Rivolgi ora in direzione contraria lo sguardo della tua mente; vi potrai subito vedere la vera felicità che ti ho promesso.

Ma questa — dissi io — risulta ormai evidente anche per un cieco e sei stata tu stessa a mostrarmela poco fa, mentre ti sforzavi di chiarirmi le cause della falsa felicità. Infatti, se non mi inganno, felicità vera e perfetta è quella che rende autosufficienti, potenti, rispettabili, celebri e lieti. E perché tu conosca che io ho compreso a fondo il problema, preciso senza ombra di dubbio che se qualche cosa è capace di fornirci realmente uno qualsiasi di questi beni — dal momento che si identificano tutti quanti — questo qualche cosa è la piena felicità.

Questa convinzione, o discepolo mio, ti può dare la felicità, purché vi aggiunga ancora qualcosa.

E che cosa mai? chiesi io.

Credi tu che in queste cose mortali e caduche ci sia un qualche elemento che possa realizzare una condizione di questo tipo?

Non lo credo assolutamente — risposi — e questo è stato da te dimostrato in modo tale che non c'è più bisogno di prova alcuna.

Risulta dunque che queste cose forniscono agli uomini immagini illusorie del vero bene o un qualche suo surrogato, ma non sono in

grado di procurare loro il bene vero e perfetto.

Ne convengo, dissi io.

Dal momento dunque che hai riconosciuto quale sia la vera felicità e quali siano invece le sue contraffazioni, ti resta ora da scoprire donde si possa ottenere la vera felicità.

È proprio questo — dissi io — che aspetto da tempo con impazienza.

Ma — disse —, come sostiene il mio Platone nel *Timeo*, 25 se è vero che si deve implorare la protezione divina anche per le questioni meno importanti, cosa pensi che si debba ora fare per meritare di scoprire la dimora di quel bene supremo?

Dobbiamo invocare — risposi io — il padre di tutte le cose, senza il cui intervento nessuna iniziativa ha sicuro fondamento.

Giusto — disse — e immediatamente così prese a cantare :

~~O tu~~ che governi il mondo con stabile norma,
creatore della terra e del cielo, che dai primordi
[il moto a tutte le cose,
non indotto da cause esterne a dare forma
alla materia fluttuante ma dalla somma bontà
a te connaturata ed esente da malevolenza, tu
[derivi tutto quanto
dal divino modello, e, bellissimo tu stesso,
[concepisci bello
nella mente il mondo, formandolo a tua immagine,
imponendo a parti perfette di condurre a
[compimento un tutto perfetto.
Tu legghi armoniosamente gli elementi, cosicché
[il freddo
si combini con le fiamme e l'arsura con l'umidità,
[perché, troppo puro,
il fuoco non voli via o gli elementi pesanti
[trascinino la terra ad affondare.
E l'essenza spirituale che, presente nei tre elementi
[della natura,
li vivifica, tu la congiungi e la diffondi in membra
[adeguate;
essa, dopo che, divisa, ha raccolto in due orbite
[il moto,
si sposta ritornando su se stessa e sta intorno alla
[mente inaccessibile,

e fa roteare il cielo secondo un analogo modello.
Tu da pari principi trai le anime e le vite inferiori
e accomodandole in alta sede su cocchi leggeri,
le dissemini in cielo e in terra, e, con legge benigna,
le richiami e le fai ritornare a te sulla scia del
[fuoco.

Concedi, o padre, alla mia mente di poter salire
[alla tua sublime dimora,
concedi che io possa attraversare la fonte del bene
[e, scoperta la luce,
possa fissare in te gli sguardi intenti del mio
[spirito.

Dissolvi le nebbie e i gravami della mia massa
[terrena
e rifulgi nel tuo splendore; tu sei infatti il sereno,
tu sei il riposo e la pace per i giusti, contemplare
[te è il nostro fine,
tu sei contemporaneamente principio, stimolo,
[guida, via, meta.

10.[10] Poiché dunque tu hai rilevato quali siano le caratteristiche del bene imperfetto e quali anche del bene perfetto, ora credo si debba indicare in quale direzione si trovi questo modello perfetto di felicità.

A questo proposito ritengo che innanzitutto si debba indagare se un qualche bene del genere di quelli che tu poc'anzi hai delineato, possa esistere in natura, e questo perché, a scapito della realtà dei fatti, non ci abbia a trarre in inganno una vuota fisima del nostro pensiero. In ogni caso non si può negare che questo bene esista e che sia, in un certo senso, la fonte di tutti i beni; tutto ciò, infatti, che si definisce imperfetto viene considerato tale in quanto copia manchevole del perfetto. Di conseguenza, se in qualsivoglia categoria di cose risulta che qualcuna è imperfetta, è inevitabile che nella stessa categoria se ne trovi qualcuna perfetta; perché, eliminato l'esemplare da cui si ricava l'idea di perfezione, non si riesce nemmeno più a immaginare in rapporto a che cosa sia imperfetto ciò che è considerato tale. E poi la natura, agli inizi, non è partita da cose menomate e incompiute, ma, procedendo da realtà integre e perfette, si degrada poi in oggetti deteriori e sterili.²⁶ Ora, se, come

ho mostrato poco fa, esiste un certo tipo di felicità imperfetta, derivante da un bene poco consistente, non ci può esser dubbio che ne esista una piena e perfetta.

La conclusione — dissi io — è quanto mai sicura e vera.

E lei : Per conoscere da che parte essa abiti — riprese — segui queste considerazioni. Che Dio, l'essere superiore a tutti, sia buono, lo sta a provare il modo di concepire comune alle menti umane; dal momento, infatti, che non si può concepire nulla di più buono che Dio, chi potrebbe dubitare che sia buono quello di cui nulla è più buono? E che Dio è buono la ragione lo dimostra in modo tale da indurre a credere che in lui sia posto anche il perfetto bene. Di fatti, se così non fosse, non potrebbe essere il fondamento di tutte le cose; perché ci sarebbe qualcosa superiore a lui e tale che, possedendo il bene perfetto, per ciò stesso risulterebbe anteriore a lui e di lui più antico ; le cose perfette, infatti, sono sempre apparse chiaramente anteriori rispetto a quelle meno perfette. Perciò, per non procedere all'infinito con il ragionamento, si deve ammettere che in Dio sommo sia la pienezza del sommo e perfetto bene; ma noi abbiamo dimostrato che il perfetto bene coincide con la vera felicità : ne deriva quindi necessariamente che la vera felicità si trova nel sommo Dio.

Lo riconosco — dissi io —, e non esiste alcun argomento che gli si possa contrapporre.

Ma considera ora, te ne prego, — riprese lei — con quanto rigore e quanta consequenzialità tu possa dimostrare quanto abbiamo affermato, e cioè che in Dio sommo è posta la pienezza del sommo bene.

Ed io: Qual'è — chiesi — la via da seguire?

Non devi, anzitutto, partire dall'idea che Dio, padre di tutte le cose, abbia ricevuto dall'esterno quel sommo bene di cui egli è considerato il detentore, o che lo possenga per sua natura ma in modo tale da far ritenere che Dio possessore della felicità e la felicità posseduta da Dio costituiscano due sostanze diverse. Qualora infatti tu supponga che questo bene Dio l'abbia ricevuto dall'esterno, chi gliel'ha concesso dovrebbe essere considerato superiore a lui che lo ha ricevuto, ma noi riconosciamo invece, e quanto mai giustamente, che è lui l'essere infinitamente superiore a tutti. Se poi il bene si

trova in lui sì per natura, ma da lui formalmente distinto, non si vede da chi mai possano essere state congiunte queste due essenze diverse, dal momento che parliamo di Dio come dell'essere superiore a tutti. Infine, se una cosa è diversa da una qualsiasi altra, non può coincidere con quest'altra, dalla quale, per definizione, è appunto diversa. Perciò, quello che per sua natura è diverso dal sommo bene non è il sommo bene, cosa questa che sarebbe inammissibile pensare a proposito di colui che, come risulta provato, è superiore a tutti gli esseri. Nessun essere infatti potrà mai avere una natura migliore del principio da cui proviene; è perciò facile concludere con assoluta sicurezza che l'essere costituente il principio di tutti è lui stesso, per sua essenza, il sommo bene.

Giustissimo, dissi io.

Ma si è pur ammesso che il sommo bene è la felicità.

È vero, dissi io.

Bisogna dunque riconoscere — riprese — che Dio è la felicità stessa.

Ed io : Non mi par possibile — soggiunsi — contestare le premesse e riconosco che sono perfettamente logiche le conseguenze che ne derivano.

Osserva — riprese lei — come la stessa conclusione trovi una conferma anche più solida partendo da quest'altro punto di vista, che cioè non possono esistere due beni sommi, che siano tra di loro diversi. È chiaro infatti che, tra due beni differenti, l'uno non è quello che è l'altro; perciò nessuno dei due potrà essere perfetto, dato che all'uno dei due manca l'altro. Ma ciò che non è perfetto, evidentemente non è sommo; in nessun modo, quindi, quelli che sono beni sommi possono essere diversi. Orbene, noi siamo giunti alla conclusione che sia la felicità sia Dio sono il sommo bene; è perciò indispensabile che sia felicità somma quella che è divinità somma.

Nessuna conclusione — dissi io — potrebbe essere più vera di questa nella sostanza, più solida nella struttura logica, più degna di fronte a Dio.

In aggiunta a questo — riprese lei —, come usano i matematici, i quali dai teoremi dimostrati ricavano conseguenze che essi chiamano porismi o corollari, così ti mostrerò anch'io una specie di corollario. Infatti, poiché gli uomini diventano felici quando raggiungono la

felicità, e, d'altra parte, la felicità è la divinità stessa, risulta evidente che essi diventano felici quando raggiungono la divinità. Ma come i giusti diventano tali quando raggiungono la giustizia, i sapienti quando raggiungono la sapienza, così, per un criterio analogo, diventeranno necessariamente dèi coloro che hanno raggiunto la divinità. Ogni persona felice è dunque un dio. È vero che per natura c'è un solo Dio; ma nulla vieta che per partecipazione ce ne siano numerosissimi.

Comunque tu preferisca chiamarla — esclamai —, porisma o corollario, questa è una conclusione di grande bellezza e valore.

Ed è ancor più bella quest'altra considerazione, che la ragione mi invita ad aggiungere alle precedenti.

Qual'è? chiesi io.

Poiché la felicità sembra racchiudere in sé molti elementi, sono essi a comporre, per così dire, a mosaico, la figura unitaria della felicità, ovvero ce n'è qualcuno che realizza l'essenza della felicità, mentre gli altri fanno riferimento a questo?

Vorrei — risposi io — che tu mi chiarissi la questione, richiamando e precisando gli argomenti stessi.

E lei : Non siamo noi convinti che la felicità è il bene?

Anzi — risposi — è il bene sommo.

Questa osservazione puoi estenderla a tutto il resto. La felicità è infatti somma autosufficienza, è inoltre somma potenza, e si deve riconoscere che è anche rispettabilità, fama, piacere. Ordunque, tutti questi elementi, il bene, l'autosufficienza, la potenza e il resto sono, per così dire, membra della felicità, o si riportano invece tutti quanti al bene come elemento unificatore?

Mi rendo conto — risposi io — di quel che tu mi proponi da approfondire, ma sento il bisogno di ascoltare la tua analisi in proposito.

Ecco dunque come va analizzato il problema. Se tutti questi elementi fossero membra della felicità, sarebbero anche differenti tra di loro : questa è infatti la caratteristica delle parti, cioè di comporre un unico corpo con la loro diversità. Ma, come s'è dimostrato, tutti questi elementi costituiscono una cosa sola ; pertanto non sono affatto membra : diversamente risulterebbe che la felicità è composta

da un solo membro, cosa che non può essere.

Su questo, per la verità — dissi io —, non ci son dubbi, ma resto in attesa del seguito.

È evidente, allora, che tutti gli altri elementi si riportano al bene. Si ricerca infatti l'autosufficienza appunto perché la si giudica un bene, si aspira al potere perché anche questo lo si ritiene un bene; e la stessa osservazione si può fare a proposito della rispettabilità, della fama, della gioia.

Il bene è dunque l'oggetto e il presupposto di ogni nostro desiderio; ed è per questo che tutto ciò che non racchiude in sé alcun bene, reale o illusorio che sia, non può per nessun verso essere desiderato.

Viceversa, anche cose che per loro natura non son buone, se nondimeno appaiono tali, sono oggetto di desiderio come se fossero realmente dei beni. Ne deriva che l'oggetto, il cardine e il presupposto di tutti i desideri sia giustamente ritenuta la bontà. Ora, l'elemento centrale del desiderio è la sua motivazione, ossia il perché si cerca qualcosa, come nel caso che uno decida di far dell'equitazione per ragioni di salute : egli non ha di mira tanto il movimento del cavalcare, quanto il beneficio che ne deriva alla sua salute. Poiché dunque tutte le cose sono desiderate in virtù del bene che racchiudono, non son tanto esse di per sé ad essere desiderate da tutti, quanto piuttosto il bene stesso. Ma noi abbiamo ammesso che è in vista della felicità che si desiderano tutte le altre cose [perciò anche per questo verso è la felicità il solo oggetto delle nostre aspirazioni]. Da tutto questo risulta chiaramente che il bene e la felicità hanno una sola e identica sostanza.

Non vedo come qualcuno potrebbe dissentire.

Ma abbiamo anche dimostrato che Dio e la vera felicità sono una sola e identica cosa.

È vero, dissi io.

Si può dunque concludere con sicurezza che nel bene stesso e non altrove è posta l'essenza di Dio.

~~Qui~~^{Qui}venite tutti insieme, o prigionieri,
che l'ingannevole passione, abitatrice
delle umane menti, avvince in tormentose catene.

Questo sarà per voi ristoro alle pene,
questo il porto che permane in placida tranquillità,
questo è il solo rifugio sicuro aperto ai miseri.
Tutto quel che il Tago 27 dona dalle sue sabbie

[aurifere,

o dona l'Ermò 28 dalle sue rive abbaglianti,
o l'Indo 29 vicino al caldo cerchio dell'equatore,
rimescolando candide con verdi pietre preziose,
non illumina lo sguardo, e respinge anzi ancor più
gli animi accecati nelle loro tenebre.
Queste cose che tanto piacciono ed eccitano le brame
le ha nutrite la terra in oscure caverne sotterranee;
lo splendore che governa il cielo e gli dà energia
evita le rovinose oscurità dell'anima;
chiunque potrà osservare questa luce
non dirà più che son splendenti i raggi di Febo.

11.[11] Sono d'accordo — dissi io —; tutte le tue argomentazioni
sono infatti condotte con una logica serratissima.

E lei allora : Quale stima ne farai — riprese — se riuscirai a
scoprire che cosa sia lo stesso bene?

Una stima infinita — risposi io — dal momento che avrò così la
fortuna di conoscere anche Dio, che è il bene.

Io — soggiunse — te lo spiegherò con procedimento razionalmente
rigoroso, purché tu tenga ben presenti le conclusioni a cui siamo
giunti poc'anzi.

Le terrò presenti.

Non abbiamo forse dimostrato — riprese — come quelle cose che
sono ricercate dai più non sono beni veri e perfetti, per la ragione
che differiscono tra di loro, e come non possono fornire un bene
pieno e assoluto, poiché ciascuna di esse è priva della presenza delle
altre? Il vero bene si realizza invece quando esse si raccolgono, per
così dire, in un solo esemplare attivo, di modo che autosufficienza,
potenza, rispettabilità, fama e gioia si identifichino, mentre se esse
tutte non costituiscono una sola e identica cosa, non hanno alcuna
proprietà che le faccia considerare desiderabili.

Tutto questo risulta dimostrato — dissi io — e non può in alcun
modo essere messo in discussione.

Dunque, se queste cose non costituiscono affatto dei beni quando

differiscono tra di loro, mentre quando cominciano a formare un tutt'unico diventano tali, non è vero che esse giungono a diventare dei beni mediante l'acquisizione dell'unità?

Sembra proprio così, risposi.

Ma ammetti tu o non ammetti che tutto ciò che è buono risulta tale per la partecipazione del bene?

Così è, risposi.

Devi quindi ammettere, per analoga ragione, che l'uno e il bene si identificano; perché hanno un'identica essenza quegli elementi i cui effetti per natura non differiscono.

Non lo posso negare, dissi io.

Ora — riprese — sai tu che tutto ciò che esiste può durare e sussistere fin tanto che rimane uno, ma è destinato a morire e a dissolversi nel momento in cui cessa di essere uno?

Come può avvenire questo?

Avviene come per gli animali — rispose : quando anima e corpo si uniscono in un tutto unico e tali rimangono, questa combinazione si chiama animale, quando invece quest'unità si dissolve perché si separano le due componenti, è chiaro che l'animale perisce e in quanto animale non esiste più; anche il corpo, finché per la compattezza delle membra, mantiene la sua forma unitaria, è considerato figura umana; viceversa, se la sua unità si spezza per la divisione e il distacco delle membra, cessa di essere quel che era stato. Allo stesso modo, se si passa in rassegna il resto, apparirà senza dubbio alcuno che ogni essere sussiste finché rimane uno, perisce quando cessa di essere uno.

Anche esaminando numerosi altri casi — dissi io — mi sembra che le cose non stiano affatto diversamente.

Ebbene — riprese — esiste un qualche essere che, nella misura in cui agisce secondo natura, abbandoni la *suh* tendenza a sussistere e desideri giungere all'annientamento e alla dissoluzione?

Ed io : Se osservo gli esseri animati, che hanno una qualche naturale capacità di volere e non volere, non trovo circostanza alcuna per cui essi, senza costrizioni esterne, rinnegino il loro istinto all'esistenza e affrettino volontariamente la loro morte. Ogni essere animato, infatti, si dà da fare per conservare la propria esistenza, mentre cerca di evitare la morte e i malanni. Nutro invece

forti dubbi circa quel che si deve pensare a proposito di erbe, piante e degli esseri totalmente inanimati.

Eppure, anche a questo proposito non c'è motivo di aver perplessità, potendo tu vedere come le erbe e le piante innanzitutto nascono in luoghi a loro adatti, dove, per quanto lo consente la loro natura, non possano presto inaridirsi e morire. È per questo che alcune piante nascono in terre di pianura, altre sulle montagne, alcune crescono nelle paludi, altre si aggrappano alle rocce, altre ancora spuntano dalle sterili sabbie, e inaridirebbero se qualcuno tentasse di trapiantarle altrove. La natura poi dà a ciascuna di loro quello che è necessario e si dà premura che vivano per tutto il tempo che possono vivere. Che dire poi del fatto che esse tutte, immergendo, per così dire, la bocca nel terreno, succhiano con le radici gli alimenti e li distribuiscono poi attraverso il midollo, il legno e la corteccia? E ancora : come mai le parti più molli, com'è il midollo, sono sempre custodite nell'interno, protette all'esterno dalla compattezza del legno, mentre la corteccia esterna resta esposta contro le intemperie dell'atmosfera, come fosse un difensore avvezzo a sopportar malanni? E poi, quanta è la sollecitudine della natura perché attraverso la riproduzione dei semi tutti quanti gli esseri si propaghino! E chi ignora che i semi sono, in certo senso, strumenti capaci non solo di mantenere l'esistenza per un tempo determinato, ma di prolungarla, per ciascuna specie, all'infinito? E, analogamente, ognuno di quegli esseri che si definiscono inanimati non tende forse verso ciò che gli è proprio? Per qual ragione allora le fiamme sono spinte verso l'alto dalla loro leggerezza, mentre la terra vien trascinata in basso dal suo peso, se non perché a ciascuno di loro risultano adatti questi luoghi e questi movimenti? Inoltre, ciò che si accorda con una cosa è fattore di conservazione della cosa stessa, come, d'altra parte, quel che risulta inconciliabile tende a corromperla. Orbene, le materie solide, come le pietre, hanno tenacissima coesione in tutte le loro parti e non si lasciano facilmente disgregare. I fluidi invece, come l'aria e l'acqua, cedono facilmente, è vero, alle forze che li dividono, ma ritornano ben presto a combinarsi con quelle parti da cui sono stati separati; il fuoco, poi, si sottrae a ogni frazionamento. È chiaro che noi non trattiamo qui dell'attività cosciente e volontaria dello spirito, ma

delle funzioni istintive, come è quella per cui ingeriamo e digeriamo i cibi senza pensarci, o per cui respiriamo durante il sonno senza accorgercene. Neppure negli esseri animati, infatti, il desiderio di conservazione scaturisce da atti volontari dell'anima, bensì da principi naturali. È la volontà, appunto, che spesso, indotta da gravi motivi, abbraccia la morte, che ripugna alla natura e, d'altra parte, è ancora la volontà che talora frena l'attività del generare, che è la sola a garantire la continuità agli esseri mortali e che è sempre attivamente ricercata dalla natura. Tanto è vero che questo amore di sé non deriva da un'attività spirituale cosciente, ma da un istinto naturale; la provvidenza, infatti, ha fissato per gli esseri da lei creati questo importantissimo principio di conservazione, cioè il naturale istinto a prolungare la propria esistenza, finché lo possono.

Non c'è perciò motivo perché tu possa dubitare che tutte le cose esistenti tendono istintivamente alla loro conservazione e rifuggono dal loro annientamento.

Riconosco — dissi io — che vedo ora senza perplessità le cose che poco fa mi sembravano incerte.

Ora — riprese lei — ciò che tende a sussistere e a conservarsi tende anche a restare un tutto unico; una volta, infatti, che gli sia stata tolta questa caratteristica, non gli rimarrà nemmeno l'esistenza.

È vero, dissi io.

Tutte le cose, dunque, avvertono l'esigenza di unità.

Ne convengo.

Ma noi abbiamo dimostrato che l'uno e il bene sono proprio la stessa cosa.

Sì, certo.

Tutte le cose, quindi, tendono al bene, concetto questo che puoi presentare anche in quest'altra forma : il bene è propriamente ciò a cui tutti aspirano.

Nessun concetto è più vero di questo — dissi io —; infatti o le cose non si riportano a nessun elemento unitario e allora, prive, per così dire, di un punto di riferimento, andran vagando senza una guida, oppure esiste un punto verso il quale tutti gli esseri sono sollecitati, ed esso sarà allora il sommo di tutti i beni.

E lei : Mi rallegro assai — disse —, o alunno mio ; perché hai impresso nella tua mente proprio le caratteristiche essenziali della

verità. E in questa operazione ti si è rivelato quello che poco fa tu dicevi di non capire.,

E cioè? chiesi io.

Quale fosse il fine di tutte le cose — rispose —; esso certamente è ciò cui tutti aspirano; ma poiché abbiamo stabilito che ciò cui tutti aspirano è il bene, occorre riconoscere che il fine di tutti gli esseri è il bene.

~~Chiunque~~ ^{chiunque} indaghi il vero con profondità di

[riflessione

e non voglia perdersi per strade sbagliate,

rivolga in sé la luce della sua vista interiore

e, concentrando il suo tiro, lo indirizzi a un solo

[bersaglio ;

convinca l'animo suo che quanto s'affanna a

[cercare fuori di sé

lo possiede già dentro, nascosto nei suoi tesori;

così, quello che la tetra nube dell'errore

[nascondeva prima

risplenderà con luce più penetrante dello stesso

[Febo.

Infatti, pur investendo lo spirito con la sua massa

[mortificante,

il corpo non lo ha privato di ogni suo lume;

certo, sta radicato dentro di noi il seme del vero

e la cultura con il suo soffio lo può ridestare;

come, infatti, potete, stimolati, giungere a

[formulare la verità,

se essa non vivesse, in embrione, calata nel

[profondo del cuore?

Che, se proclama il vero la Musa di Platone,³⁰

ciò che uno impara, in realtà lo ricorda, pur senza

[averne coscienza.

12.^[12] Ed io, allora : Do pienamente ragione — soggiunsi — a Platone; anche nel mio caso, infatti, è già la seconda volta che tu mi fai ricordare di tutte queste verità : la prima volta quando ne avevo persa la memoria per essere stata la mia anima degradata dal contatto con il corpo, la seconda quando la persi per il peso opprimente della sofferenza.

E lei, allora : Se ora tu riconsideri quanto abbiamo precedentemente dimostrato, non tarderai troppo a ricordarti di quello che poco fa hai confessato di non sapere.

A che cosa ti riferisci? domandai io.

Al problema di chi sia a governare il mondo.

Ho presente — dissi — di aver confessato la mia ignoranza al proposito; ora ne intravedo la soluzione, ma vorrei sentirla da te con maggior precisione.

Poco fa — riprese lei — tu ritenevi di non poter dubitare che il mondo sia governato da Dio.

Ed io : Neppure ora ne dubito e mai ne dubiterò, e ti esporrò sinteticamente quali siano le ragioni che mi spingono a questa convinzione. Questo mondo, formato da parti tanto disparate e contrastanti, non si sarebbe mai potuto raccogliere in un organismo unitario, se non ci fosse stato un essere dotato di unità, capace di riunire tra di loro cose tanto diverse. E una volta riunite, le cose verrebbero di bel nuovo dissociate e scardinate dalla stessa inconciliabile diversità delle loro nature, se non esistesse un principio di unità, capace di mantenere compatto quanto ha congiunto. L'ordine della natura, poi, non procederebbe con ritmo così regolare, né gli elementi esplicherebbero attività tanto conformi ai luoghi, ai tempi, alle capacità, agli spazi, alle qualità, se non ci fosse un unico principio che, restando per parte sua immobile, regola la instabile molteplicità di questi mutamenti. Questo essere, chiunque esso sia, per virtù del quale le cose create sussistono e si muovono, io, con un termine da tutti usato, lo chiamo Dio.

E lei, allora : Dal momento che sei convinto di questo — aggiunse — penso che a me resti ben poco da fare perché tu, in possesso della felicità, possa ritornare sano e salvo nella tua patria. Ma esaminiamo l'argomento proposto. Non abbiamo forse incluso nella felicità l'autosufficienza e non siamo d'accordo che Dio è la felicità stessa?

Così è, certamente.

Per governare il mondo, egli non avrà dunque bisogno di nessuno strumento a lui estraneo; in caso contrario, se avesse bisogno di alcunché, non sarebbe completamente autosufficiente.

È necessariamente così, dissi.

È vero, dunque, che egli regola tutto quanto per mezzo delle sue sole forze?

È impossibile negarlo, risposi.

Orbene, si è dimostrato che Dio è lo stesso bene.

L'ho ben presente, dissi.

Dio, quindi, regola tutto quanto per mezzo del bene, dal momento che abbiamo concordemente riconosciuto che egli è il bene e che governa tutto per mezzo di sé solo, e in questo sta, si può dire, la barra e il timone da cui è mantenuto stabile e inalterato il meccanismo del mondo.

Ne sono pienamente persuaso — dissi io — e già qualche tempo fa avevo previsto, sia pure approssimativamente, che tu avresti detto questo.

Lo credo — riprese lei —, infatti tu riesci ormai a orientare con maggior attenzione il tuo sguardo alla ricerca della verità; e non ti apparirà meno facile da valutare quanto sto per dirti.

Che cosa? domandai.

Poiché giustamente si crede che sia Dio a governare tutte le cose con il timone della bontà, e poiché le cose stesse, come ho dimostrato, tendono tutte, per istinto naturale, al bene, si può forse mettere in dubbio che esse si lascino governare volontariamente e che, disponibili e sottomesse al loro pilota, spontaneamente si adattino al volere di colui che le regola?

È necessariamente così — io risposi —; e non risulterebbe un governo felice se esso costituisse un giogo per renitenti, non un elemento di benessere per esseri sottomessi.

Non c'è dunque nulla che, mantenendo fede alla sua natura, si provi ad andar contro Dio?

Nulla, risposi.

Ed anche se ci si provasse — continuò lei —, potrebbe mai ottenere qualche successo contro colui che, come abbiamo ammesso, in ragione della sua felicità è dotato anche di potenza somma?

Non riuscirebbe certamente a nulla, risposi io.

Non esiste dunque nulla che voglia o possa contrastare questo sommo bene?

Non lo credo, risposi.

A governare saldamente e a regolare armoniosamente il tutto — concluse lei — è quindi il sommo bene.

Ed io, allora : Quanto piacere mi fa — esclamai — non solo

quest'ultimo, essenziale punto d'arrivo dei nostri ragionamenti, ma anche e assai maggiormente queste stesse espressioni di cui tu ti servi, così da sperare che abbia a vergognarsi di sé stessa l'umana stupidità, capace di sciupare le cose grandi!

Tu conosci — riprese lei — attraverso la mitologia i Giganti³¹ che sfidarono il cielo ; anche su di essi, come era giusto, ebbe il sopravvento la generosa potenza divina. Ma vuoi tu che mettiamo a confronto le nostre stesse argomentazioni? Da un simile dibattito potrebbe forse scaturire qualche bella scintilla di verità.

Mi rimetto al tuo giudizio, risposi.

Nessuno — cominciò lei — potrebbe mettere in dubbio che Dio è onnipotente.

Nessuno — ripresi io — tra coloro almeno che hanno salda la mente, potrebbe mai nutrire perplessità.

Ora — aggiunse — chi è onnipotente non c'è nulla che non possa fare.

Nulla, assentii.

Dio, quindi, può fare il male?

No, assolutamente, risposi.

Il male dunque — soggiunse lei — non esiste dal momento che non lo può fare colui per il quale non c'è nulla che non possa fare.

Ti prendi gioco di me — domandai — costruendo con i tuoi ragionamenti un inestricabile labirinto, di modo che ora entri per dove dovresti uscire, ora invece esci per dove sei entrata, oppure vuoi complicare quella che è, per così dire, la meravigliosa sfera della semplicità divina? Poc'anzi, infatti, iniziando il tuo ragionamento dalla felicità, affermavi che essa coincide con il sommo bene, e dicevi che è riposta in Dio sommo. Sostenevi anche che Dio sommo è il bene e la piena felicità, dal che ricavavi, come corollario, che nessuno può essere felice se non chi partecipa della natura divina. E ancora asserivi che lo stesso elemento costitutivo del bene è sostanza di Dio e della felicità, e dimostravi che lo stesso uno è parimenti il bene, a cui tende tutta la natura. Sostenevi anche che Dio governa l'universo con il timone della bontà, che tutti gli esseri ubbidiscono volontariamente e che non esiste un'essenza del male. E questo lo spiegavi fondandoti non su elementi esteriori, ma su prove ben radicate, personalmente rielaborate, e concatenate in modo da confermarsi l'una l'altra.

E lei, a questo punto : Non mi prendo affatto gioco di te — replicò — ed anzi, per grazia di Dio, che poco fa abbiamo invocato, ho portato a termine il compito più importante di tutti. In realtà, l'essenza divina si caratterizza in modo tale che né si disperde in elementi a lei esterni, né accoglie in sé elementi estranei, ma come a proposito di lei dice Parmenide,³²

simile a massa di sfera tonda tutt'intorno

imprime il movimento circolare all'universo, mentre lei stessa si conserva immobile. Se poi abbiamo meditato su prove non mendicate dal di fuori, ma radicate all'interno dell'argomento che trattavamo, non c'è motivo che tu ne provi meraviglia, dal momento che, sull'autorità di Platone, sai come i discorsi debbano essere imparentati con le cose di cui trattano.

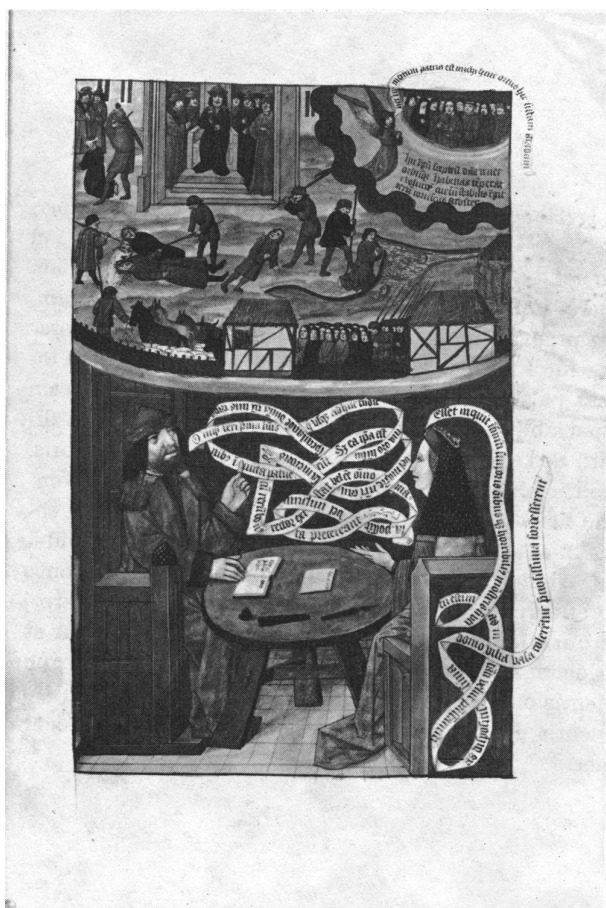
~~felice~~ felice chi potè osservare
la risplendente fonte del bene,
felice chi potè liberarsi
dai lacci dell'inerte terra.
Piangendo, un giorno, il vate tracio ³³
la morte della sposa,
ottenne, prima, con le strazianti sue melodie
che le selve si animassero e corressero
e i fiumi si arrestassero;
la cerva ardì accostarsi
a fianco a fianco ai feroci leoni,
né la lepre provò paura alla vista del cane
reso mansueto ormai dal canto;
ma poi, ardendogli nell'intimo del cuore
una passione troppo bruciante,
né riuscendo la musica che tutto aveva
[soggiogato
a consolare lui, che pur ne era l'autore,
dolendosi degli dèi spietati,
scese nelle dimore dell'oltretomba.
Là, modulando dolci canzoni
sulle corde armoniose,
espone in pianto tutto quel che aveva attinto
alla fonte della divina musa, madre sua,

e quel che gli suggerivano il dolore straziante,
e l'amore che raddoppia il dolore;
ne son commosse le potenze infernali 34
ed egli, con amabile preghiera, domanda
grazia ai signori delle ombre.
Rapito dall'insolita melodia,
rimane attonito il custode dalle tre teste,35
e le dee 36 punitrici dei delitti,
che con il terrore tormentano i colpevoli,
intenerite, versano ora lacrime.
La veloce ruota non fa più turbinare
il capo di Issione 37
e Tantalo,38 bruciato dall'interminabil sete,
disdegna ora l'acque correnti;
l'avvoltoio, mentre si pasce di melodie,
tralascia di straziare il fegato di Tizio.39
Impietosito infine : « Siamo vinti — dice
il signore delle ombre 40 — ; doniamo a lui
la compagnia della sposa, che con il canto ha
[riscattato,

ma un patto vincoli il dono :
non gli sia permesso di volgere lo sguardo
fintanto che non abbia lasciato il Tartaro. »
Ma qual norma può mai costringere chi ama?
L'amore è norma ancor maggiore a se stesso.
Ohimé, ormai quasi fuori dalla dimora
[tenebrosa,

Orfeo guardò la sua Euridice,
e così la perse e lui stesso perì.
Questo mito allude a chiunque di voi
aspira ad elevare lo spirito
verso la luce del mondo celeste;
chi, infatti, vinto, volge gli occhi
a riguardare l'antro del Tartaro,
perde quel che reca di più prezioso,
mentre sta a guardar il mondo inferiore.

Al quarto libro il miniaturista del manoscritto di Berlino (folio 156 r °) ha dedicato una composizione ricca e complessa. In basso, la consueta conversazione tra Boezio e la Filosofia, conversazione che si snoda su festoni ancor più lunghi e sinuosi del solito. Nella parte superiore della tavola sono passati in rassegna diversi tipi di persecuzione che i buoni subiscono da parte dei malvagi. Le scene rappresentano: un tiranno e i suoi consiglieri che pronunciano sentenze di morte, eseguite dai carnefici: a sinistra, la decapitazione di un condannato e il supplizio di tre uomini finiti a colpi di alabarda; a destra un condannato in ginocchio nell'atto di essere gettato in un fiume; sotto, un gruppo di contadini portati in prigionia. Su tutte queste scene si staglia, sulla destra in alto, un angelo che invita gli uomini a sollevarsi dalla terra verso le beate regioni eternee ove regna Dio.



1 Noto è il vento che spira da meridione (Cfr. nota 26, libro II).

2 Lucifero, « portatrice di Luce », è Venere, che spunta all'orizzonte al mattino prima del sorgere del sole (Cfr. nota 38, libro I).

3 I « rosei cavalli » sono — nella coreografia mitologica grecoromana — quelli che tirano il cocchio del Sole-Febo, divinità del giorno (*pulchra dies*), nel suo viaggio celeste.

4 Epicuro (341-270 a.C.) è il fondatore del sistema filosoficomorale che da lui prende nome di epicureismo. La morale epicurea ha come fine la felicità dell'uomo, realizzabile mediante un uso equilibrato e ragionevole dei piaceri. Tale felicità non si confonde con l'edonismo volgare, perché ha come componente essenziale l'imperturbabilità (*atarassia*) e implica quindi una relativa austerità. Boezio, che pure ha dimostrato nel libro I della *Consolatio*

la sua insofferenza per i seguaci di Epicuro (*Epicureum vulgus*), dà qui una definizione equanime della dottrina del filosofo greco, distinguendosi in questo dalle deformazioni polemiche dell'epicureismo presenti in numerosi pensatori cristiani a lui precedenti.

5 *Po erti*, ossia « punici », « cartaginesi » sono qui chiamati i leoni utilizzati a Roma nei giochi del circo, perché nell'antichità le fiere — che ora si trovano solo a sud del Sahara — erano presenti anche nell'Africa settentrionale, in Libia e intorno a Cartagine, e di qui venivano portate a Roma.

6 Il verso di Catullo (52, 2) suona: *Sella in curuli struma Nonius sedet*, « Sulla sedia curule (prerogativa di magistratura superiore) siede Nonio, la scrofolo ». Del personaggio preso di mira da Catullo si sa solo che era dell'*entourage* di Cesare, bersaglio preferito degli strali catulliani. Il difetto fisico doveva essere per il poeta la manifestazione della sconcezza morale di Nonio.

7 Decorato fu questore dal settembre del 523 all'agosto dell'anno successivo, morendo alla fine del 524 (cfr. Cassiodoro, *Variae*, V, 3, 4). Il passo di Boezio ha posto i critici di fronte a un difficile problema di carattere cronologico: Boezio infatti esercitò la sua magistratura dal settembre del 522 all'agosto del 523, e inoltre non fu questore, ma *magister officiorum*. Non si capisce quindi come possa qui affermare di essere stato collega di Decorato. La soluzione alla difficoltà può venire da due considerazioni: 1) le due cariche — quella di questore e di *magister officiorum* — sotto i Goti avevano attribuzioni molto simili e tendevano a confondersi (Cfr. Cassiodoro, *Variae*, IX, 24); 2) una più attenta lettura di Boezio evidenzia che l'autore afferma di essersi lasciato indurre non a « esercitare » la magistratura con Decorato, bensì a « pensare di esercitare », che è cosa ben diversa. Si può quindi ragionevolmente ritenere che Boezio, scaduto dalla sua carica nell'agosto del 523, sia stato indotto dagli amici, desiderosi di avere in lui un appoggio autorevole, a porre la propria candidatura a *magister officiorum* per la seconda volta, mentre la carica di questore veniva assegnata a Decorato. La candidatura di Boezio andò poi a vuoto perché proprio in quel periodo egli venne coinvolto nell'accusa di cospirazione. Una riprova della fondatezza di questa interpretazione è fornita da uno dei capi d'accusa formulati da Cipriano contro Boezio, di aver cioè aspirato illegalmente a un'alta carica: l'alta carica in questione sarebbe appunto l'ufficio di *magister officiorum* (Cfr. anche L. Obertello, *op. cit.*, p. 127 e sgg. L'Obertello non propone però una soluzione univoca).

8 Il pretore in età repubblicana era stato uno dei magistrati superiori, *cum imperio*, comandante di eserciti e supremo amministratore della giustizia. In età imperiale le sue prerogative si erano gradualmente ridotte a vantaggio del potere imperiale, e la pretura era divenuta una carica poco più che

onorifica.

9 Ai tempi di Boezio i senatori, stretti tra le pressioni del re barbarico che ne pretendeva la totale sottomissione, e i richiami che venivano dall'imperatore d'Oriente, al quale erano legati dal comune sentimento di romanità, vivevano in condizioni certamente difficili. Alle difficoltà politiche si aggiungeva, per di più, la necessità di difendersi dalla rapacità dei capi goti, bramosi di allungare le mani sulle ricchezze, ancora così spicue, delle famiglie senatorie.

10 Il prefetto dell'annona si occupava istituzionalmente dei rifornimenti dei generi alimentari per la capitale. Carica onerosa già ai tempi di Augusto, era divenuta impraticabile nel V-VI secolo, per il marasma generale in cui era piombata l'economia dell'impero, percorso e saccheggiato dai barbari. Il prefetto era divenuto l'oggetto dei malumori della popolazione romana che su di lui riversava tutte le colpe della situazione.

11 *Tyrio*, « tiria », « di Tiro » : in questa città fenicia venivano prodotte la porpora (tintura) e le stoffe di porpora più pregiate (Cfr. anche nota 20, libro II).

12 A Nerone, Boezio ha già accennato nel II libro (cfr. nota 25). Qui l'ultimo imperatore della famiglia giulio-claudia è presentato nelle tradizionali caratteristiche di tiranno feroce e maligno e di ganimede amante del lusso.

13 *Indecores curules*, propriamente « sedie curuli (la sedia curule era prerogativa delle magistrature superiori) sconvenienti » : sconvenienti perché conferite senza discernimento e per motivi abietti da un tiranno dissennato. Boezio vuole qui evidenziare l'altra faccia dell'inconsistenza inerente alle cariche: non solo esse non migliorano i malvagi quando sono questi a ottenerle, ma intaccano addirittura l'onorabilità di persone « degne », quando queste accettano dignità da sovrani « indegni ».

14 È qui ricordato l'aneddoto della « spada di Damocle », riferito, tra gli altri, da Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes* (V, 61). Poiché Damocle, cortigiano del tiranno Dionigi il Vecchio di Siracusa, esaltava con troppa convinzione la felicità del potere regale, Dionigi gli propose di prendere per un giorno il suo posto e, per mostrargli i pericoli cui era continuamente sottoposto, gli fece trovare, sospesa sopra la testa, durante un banchetto, una spada sguainata, trattenuta solo da un crine di cavallo.

15 Il nome e la figura di Seneca il Filosofo sono già comparsi nel I libro della *Consolatio* (cfr. nota 16). Le fonti storiche alludono a una offerta, da parte di Seneca, del proprio patrimonio a Nerone (Tacito, *Annales*, XIV, 54). Questa forzata generosità rientrava nella tragica sceneggiatura delle condanne politiche in età neroniana : il condannato lasciava l'imperatore erede di gran parte dei suoi beni nella speranza di sottrarre almeno i

familiari alla furia omicida del sovrano.

16 Papiniano Emilio († 212 d. C.) fu illustre giureconsulto ed esercitò importanti cariche nell'amministrazione imperiale sotto Marco Aurelio, Settimio Severo e Caracalla (qui ricorda to come « Antonino », dal nome della dinastia cui apparteneva, quella degli Antonini). Da Caracalla venne fatto sopprimere per aver pianto la morte di Geta, fratello dell'imperatore, assassinato dall'imperatore stesso, e per essersi rifiutato di giustificare dinanzi al senato l'assassinio.

17 *ultima Thule*, propriamente « Tule, che segna il limite estremo » del mondo : era così chiamata (Θούλη dai Greci, *Thule* o *Thyle* dai Romani) un'isola misteriosa situata a sei giorni di navigazione a nord della Britannia, descritta per la prima volta dal navigatore e geografo greco Pitea. Considerata dagli antichi l'estremo limite settentrionale della terra, è stata variamente identificata con l'Islanda, la Norvegia o una delle isole Shetland.

18 Il « poeta tragico » è il greco Euripide (484-406 a.C.) e i due versi citati appartengono all'*Andromaca* (319-320).

19 È evidente l'ispirazione platonica di questo passo, come di molti altri, della *Consolatio* (cfr. in particolare il III componimento metrico del libro V) : le anime, strappate alla loro sfera oltremondana, sono imprigionate nei corpi e aspirano a liberarsene attraverso l'esercizio della virtù.

20 Non si sa a chi risalga questa battuta; è probabile che si tratti di una di quelle massime un po' tetre di cui è ricca la tradizione popolare.

21 L'affermazione di Euripide si trova nell'*Andromaca* (v. 420).

22 È citato per la prima volta Aristotele (384-322 a. C.), uno dei massimi pensatori, se non il massimo, dell'antichità. Scienziato, ricercatore, critico, filosofo, Aristotele è il creatore di un sistema universale dello scibile improntato a una visione organica dell'universo e fondato su un'ampia conoscenza dei fatti, attenta all'esperienza. Boezio fu un profondo conoscitore di Aristotele, dell'opera sua e della sua scuola. L'osservazione qui citata appartiene probabilmente a qualcuna delle numerose opere aristoteliche del gruppo delle « essoteriche » andate perdute.

23 Linceo, personaggio della mitologia greca, era dotato di una vista eccezionalmente acuta, capace di penetrare e superare addirittura gli oggetti solidi.

24 L'ateniese Alcibiade (450 circa-404 a. C.), oltre che per le sue avventurose iniziative in campo politico, l'acuta intelligenza e le eccentriche stravaganze, fu celebre nell'antichità per la sua straordinaria bellezza.

25 L'osservazione riportata da Boezio si trova nel XXVII capitolo del *Timeo* platonico; alla stessa opera si collega anche il contenuto del successivo componimento metrico.

26 Anche qui, nel concetto di degradazione degli esseri, si evidenzia l'impronta platonica, o meglio neoplatonica, del pensiero di Boezio.

27 Il Tago, il maggiore corso d'acqua della penisola iberica, era noto nell'antichità per le sue sabbie aurifere.

28 Anche l'Ermio (l'odierno Gediz Irmak, in Anatolia) era rinomato per l'oro contenuto nelle sue sabbie.

29 Le sabbie alluvionali dell'Indo — noto all'Occidente dopo la spedizione di Alessandro Magno del 326-325 a.C. — fornivano nell'antichità pietre preziose, tra cui i verdi smeraldi (i *virides lapillos* di Boezio).

30 *Platonis Musa* è l'« afflato poetico » da cui è animata l'ispirazione filosofica di Platone. E in effetti il grande filosofo ateniese espone la sua teoria della « reminiscenza » (*anamnesi*) in termini immaginosi e poetici nel *Fedone* e nella *Repubblica* (« mito della caverna »).

31 Figli di Gea (la Terra) e di Urano (il Cielo), i Giganti, dotati di una forza sovrumana, si ribellarono agli dei dell'Olimpo, osando sfidare lo stesso Zeus, e furono da lui dispersi e annientati con la folgore.

32 Parmenide di Elea (520-440 a.C. circa) è il maggiore rap presentante della scuola eleatica, sostenitore dell'unità assoluta dell'essere, che è finito, immobile e sferico. Il verso citato da Boezio è uno dei pochi rimasti del poema filosofico di Parmenide *Sulla natura*.

33 È qui riproposto, sulla scorta della narrazione virgiliana (*Georgiche*, IV, 453-527), il mito di Orfeo, il leggendario poeta della Tracia, figlio della Musa Calliope. Innamoratissimo della sposa Euridice, Orfeo non seppe rassegnarsi alla sua morte e scese nell'Oltretomba, per riprenderla. Con il suo canto melodioso riuscì a commuovere gli dei infernali, che gli concessero di ricondurre con sé Euridice, a patto che non si volgesse a guardarla prima di essere ritornato sulla terra. Ma Orfeo non seppe resistere al desiderio di rivedere prima la sposa e, voltatosi, perdette Euridice per sempre.

34 *Taenara*, propriamente « i luoghi di Tenaro » : Tenaro era un promontorio della Laconia, in cui si apriva una grotta attraverso la quale, secondo il mito, si entrava negli Inferi. Per estensione il termine fu poi usato — come qui — per indicare i luoghi e le potenze infernali.

35 *tergeminus... ianitor* « il custode dalle tre teste » è Cerbero, il mostro con tre teste di cane e coda di drago, posto a guardia degli Inferi.

36 *ultrices... deae*, propriamente « le dee vendicatrici » : le Furie o Erinni (Aletto, Megera e Tisifone), divinità infernali simboleggianti il rimorso e la disperazione che tormenta la coscienza dei colpevoli.

37 *Ixionium caput*, « il capo di Issione » : eroe mitologico, re dei Lapiti, per aver tentato di far violenza a Era, fu da Zeus fatto legare a una ruota di fuoco rotolante senza posa negli Inferi.

38 *Tantalo*: avendo rubato dalla mensa degli dei il nettare e l'ambrosia, fu precipitato nel Tartaro e condannato a stare immerso in una limpida corrente d'acqua, sotto un albero carico di frutti, senza mai potersi dissetare né sfamare.

39 *Tityi iecur*, « il fegato di Tizio » : gigante mitologico, Tizio fu ucciso dalle frecce di Apollo e Artemide per aver tentato di violentare la madre loro Leto (o Latona), e venne condannato a giacere immobile nel Tartaro, mentre un avvoltoio gli rodeva il fegato continuamente rinascente.

40 *arbiter umbrarum*, « il signore (ma anche « il giudice ») delle ombre»: è Plutone (o Ade), re dell'Oltretomba.

LIBER IV.

1.[1] Haec cum Philosophia dignitate vultus et oris gravitate servata leniter suaviterque cecinisset, tum ego nondum penitus insiti maeroris oblitus intentionem dicere adhuc aliquid parantis abrui et: O, inquam, veri praevia luminis, quae usque adhuc tua fudit oratio, cum sui speculatione divina tum tuis rationibus invicta patuerunt eaque mihi, etsi ob iniuriae dolorem nuper oblita, non tamen antehac prorsus ignorata dixisti. Sed ea ipsa est vel maxima nostri causa maeroris, quod, cum rerum bonus rector existat, vel esse omnino mala possint vel impunita praetereant; quod solum quanta dignum sit admiratione, profecto consideras. At huic aliud maius adiungitur; nam imperante florenteque nequitia virtus non solum praemiis caret, verum etiam sceleratorum pedibus subiecta calcatur et in locum facinorum supplicia luit. Quae fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo volentis dei nemo satis potest nec ammirari nec conqueri.

Tum illa: Et esset, inquit, infiniti stuporis omnibusque horribilius monstris, si, uti tu aestimas, in tanti velut patris familias dispositissima domo vilia vasa colerentur, pretiosa sordescerent. Sed non ita est; nam si ea, quae paulo ante conclusa sunt, inconvulsa servantur, ipso, de cuius nunc regno loquimur, auctore cognosces semper quidem potentes esse bonos, malos vero abiectos semper atque imbecilles nec sine poena umquam esse vitia nec sine praemio virtutes, bonis felicia, malis semper infortunata contingere multaque id genus, quae sopitis querelis firma te soliditate corroborant. Et quoniam verae formae beatitudinis me dudum monstrante vidisti, quo etiam sita sit, agnovisti, decursis omnibus, quae praemittere necessarium puto, viam tibi, quae te domum revehat, ostendam. Pennas etiam tuae menti, quibus se in altum tollere possit, adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris.

Sunt etenim pennae volucres mihi,
 quae celsa conscendant poli;
quas sibi cum velox mens induit,
 terras perosa despicit,
5eris immensi superat globum
 nubesque postergum videt,
quique agili motu calet aetheris,
 transcendit ignis verticem,
 donec in astriferas surgat domos
10 Phoeboque coniungat vias
aut comitetur iter gelidi senis
 miles corusci sideris,
vel, quocumque micans nox pingitur,
 recurrat astri circulum
15que, ubi iam exhausti fuerit satis,
 polum relinquat extimum
dorsaque velocis premat aetheris
 compos verendi luminis.
Hic regum sceptrum dominus tenet
20 orbisque habenas temperat
et volucrem currum stabilis regit
 rerum coruscus arbiter.
Huc te si reducem referat via,
 quam nunc requiris immemor,
25aec, dices, memini, patria est mihi,
 hinc ortus, hic sistam gradum.
Quodsi terrarum placeat tibi
 noctem relictam visere,
quos miseri torvos populi timent,
30 cernes tyrannos exsules.

2.[2] Tum ego: Papae, inquam, ut magna promittis! Nec dubito, quin possis efficere, tu modo, quem excitaveris, ne moreris.

Primum igitur, inquit, bonis semper adesse potentiam, malos cunctis viribus esse desertos agnoscas licebit, quorum quidem alterum demonstratur ex altero Nam cum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit, liquet imbecillitas mali, at si fragilitas clarescat mali, boni firmitas nota est. Sed uti nostrae sententiae fides abundantior sit, alterutro calle procedam nunc hinc, nunc inde proposita confirmans.

Duo sunt, quibus omnis humanorum actuum constat effectus, voluntas scilicet ac potestas, quorum si alterutrum desit, nihil est, quod explicari queat. Deficiente etenim voluntate ne aggreditur quidem quisque, quod non vult, at si potestas absit, voluntas frustra sit. Quo fit, ut, si quem videas adipisci velie, quod minime adipiscatur, huic obtinendi, quod voluerit, defuisse valentiam dubitare non possis.

Perspicuum est, inquam, nec ullo modo negari potest.

Quem vero effecisse, quod voluerit, videas, num etiam potuisse dubitabis?

Minime.

Quod vero quisque potest, in eo validus, quod vero non potest, in hoc imbecillis esse censendus est.

Fateor, inquam.

Meministine igitur, inquit, superioribus rationibus esse collectum intentionem omnem voluntatis humanae, quae diversis studiis agitur, ad beatitudinem festinare?

Memini, inquam, illud quoque esse demonstratum.

Num recordaris beatitudinem ipsum esse bonum eoque modo, cum beatitudo petitur, ab omnibus desiderari bonum?

Minime, inquam, recordor, quoniam id memoriae fixum teneo.

Omnes igitur homines boni pariter ac mali indiscreta intentione ad bonum pervenire nituntur?

Ita, inquam, consequens est.

Sed certum adeptione boni bonos fieri.

Certum.

Adipiscuntur igitur boni, quod appetunt?

Sic videtur.

Mali vero si adipiscerentur, quod appetunt, bonum, mali esse non possent.

Ita est.

Cum igitur | utrique bonum petant, sed hi quidem adipiscantur, illi vero minime, num dubium est bonos quidem potentes esse, qui vero mali sint, imbecilles?

Quisquis, inquam, dubitat, nec rerum naturam nec consequentiam potest considerare rationum.

Rursus, inquit, si duo sint, quibus idem secundum naturam propositum sit, eorumque unus naturali officio id ipsum agat atque perficiat, alter vero naturale illud officium minime amministrare queat, alio vero modo, quam naturae convenit, non quidem impleat propositum suum, sed imitetur implentem, quemnam horum valentorem esse decernis?

Etsi coniecto, inquam, quid velis, planius tamen audire desidero.

Ambulandi, inquit, motum secundum naturam esse hominibus num negabis?

Minime, inquam.

Eiusque rei pedum officium esse naturale num dubitas?

Ne hoc quidem, inquam.

Si quis igitur pedibus incedere valens ambulet aliusque, **cui hoc naturale pedum desit officium, manibus nitens ambulare conetur, quis horum iure valentior exhiberi potest?**

Contexe, inquam, cetera; nam quin naturalis officii potens eo, qui idem nequeat, valentior sit, nullus ambigat.

Sed summum bonum, quod aequè malis bonisque propositum boni quidem naturali officio virtutum petunt, mali vero variani per cupiditatem, quod adipiscendi boni naturale officium non est, idem ipsum conantur adipisci; an tu aliter existimas?

Minime, inquam; nam etiam, quod est consequens, patet. Ex his

enim, quae concesserim, bonos quidem potentes, malos vero esse necesse est imbecilles.

Recte, inquit, praecurris idque, uti medici sperare solent, indicium est erectae iam resistentisque naturae.

Sed quoniam te ad intellegendum promptissimum esse conspicio, crebras coacervabo rationes; vide enim, quanta vitiosorum hominum pateat infirmitas, qui ne ad hoc quidem pervenire queunt, ad quod eos naturalis ducit ac paene compellit intentio. Et quid, si hoc tam magno ac paene invicto praeaeuntis naturae desererentur auxilio? Considera vero, quanta sceleratos homines habeat impotentia. Neque enim levia aut ludicra praemia petunt, quae consequi atque obtinere non possunt, sed circa ipsam rerum summam verticemque deficiunt nec in eo miseris contingit effectus, quod solum dies **noctesque** moliuntur ; in qua re honorum vires eminent. Sicut enim eum, qui pedibus incedens ad eum locum usque pervenire potuisset, quo nihil ulterius pervium iaceret incessui, ambulandi potentissimum esse censeret, ita eum, qui expetendorum finem, quo nihil ultra est, apprehendit, potentissimum necesse est iudices. Ex quo fit, quod huic obiacet, ut [idem] scelesti idem Viribus omnibus videantur esse deserti. Cur enim relieta virtute vitia sectantur? Inscitiane honorum? Sed quid enervatius ignorantiae caecitate? An sectanda noverunt, sed transversos eos libido praecipitat? Sic quoque intemperantia fragiles, qui obluctari vitio nequeunt. An scientes volentesque bonum deserunt, ad vitia deflectunt? Sed hoc modo non solum potentes esse, sed omnino esse

desinunt; nam qui communem omnium, quae sunt, finem relinquunt, pariter quoque esse desistunt. Quod quidem cuiquam mirum forte videatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. Nam qui mali sunt, eos malos esse non abnuo ; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego. Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteli. Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam ; quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. Sed possunt, inquires, mali; ne ego quidem negaverim, sed haec eorum potentia non a viribus, sed ab imbecillitate descendit. Possunt enim mala, quae minime valerent, si in bonorum efficientia manere potuissent. Quae possibilitas eos evidentius nihil posse demonstrat; nam si, uti paulo ante collegimus, malum nihil est, cum mala tantummodo possint, nihil posse improbos liquet.

Perspicuum est.

Atque ut intellegas, quaenam sit huius potentiae vis, summo bono nihil potentius esse paulo ante definivimus.

Ita est, inquam.

Sed idem, inquit, facere malum nequit.

Minime.

Est igitur, inquit, aliquis, qui omnia posse homines putet?

Nisi quis insaniat, nemo.

Atqui idem possunt mala.

Utinam quidem, inquam, non possent!

Cum igitur bonorum tantummodo potens possit omnia, non vero queant omnia potentes etiam malorum, eosdem, qui mala possunt, minus posse manifestum est. Huc accedit, quod omnem potentiam inter expetenda numerandam omniaque expetenda referri ad bonum velut ad quoddam naturae suae cacumen ostendimus. Sed patrandi sceleris possibilitas referri ad bonum non potest, expetenda igitur non est. Atqui omnis potentia expetenda est; liquet igitur malorum possibilitatem non esse potentiam.

Ex quibus omnibus bonorum quidem potentia, malorum vero minime dubitabilis apparet infirmitas veramque illam Platonis esse sententiam liquet solos, quod desiderent, facere posse sapientes, improbos vero exercere quidem, quod libeat, quod vero desiderent, explere non posse. Faciunt enim quaelibet, dum per ea, quibus delectantur, id bonum, quod desiderant, se adepturos putant; sed minime adipiscuntur, quoniam ad beatitudinem probra non veniunt.

Quos vides sedere celsos solii culmine reges,
purpura claros nitente, saeptos tristibus armis,
ore torvo comminantes, rabie cordis anhelos,
detrahat si quis superbis vani tegmina cultus,
~~nam~~ videbit intus artas dominos ferre catenas;
hinc enim libido versat avidis corda venenis,
hinc flagellat ira mentem fluctus turbida tollens,
maeror aut captos fatigat aut spes lubrica torquet.
Ergo cum caput tot unum cernas ferre tyrannos,
~~non~~ facit quod optat ipse dominis pressus iniquis

3.[3] Videsne igitur, quanto in caeno probra volvantur, qua probitas luce resplendeat? In quo perspicuum est numquam bonis

praemia, numquam sua sceleribus deesse supplicia. Rerum etenim, quae geruntur, illud, propter quod unaquaque res geritur, eiusdem rei praemium esse non iniuria videri potest, uti currendi in stadio, propter quam curritur, iacet praemium corona. Sed beatitudinem esse id ipsum bonum, propter quod omnia geruntur, ostendimus; est igitur humanis actibus ipsum bonum veluti praemium commune propositum. Atqui hoc a bonis non potest separari — neque enim bonus ultra iure vocabitur, qui careat bono —, quare probos mores sua praemia non relinquunt. Quantumlibet igitur saeviant mali, sapienti tamen corona non decidet, non arescet; neque enim probis animis proprium decus aliena decerpit improbitas. Quodsi extrinsecus | accepto laetaretur, poterat hoc vel alius quispiam velipseetiam, qui contulisset, atiferre; sed quoniam id sua cuique probitas confert, tum suo praemio carebit, cum probus esse desierit. Postremo cum omne praemium idcirco appetatur, quoniam bonum esse creditur, quis boni compotem praemii iudicet expertem?

At cuius praemii? Omnium pulcherrimi maximique ; memento etenim corollarii illius, quod paulo ante praecipuum dedi, ac sic collige. Cum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes eo ipso, quod boni sint, fieri beatos liquet. Sed qui beati sint, deos esse convenite. Est igitur praemium bonorum, quod nullus deterat dies, nullius

minuat potestas, nullius fuscet improbitas, deos fieri.

Quae cum ita sint, de malorum quoque inseparabili poena dubitare sapiens nequeat ; nam cum bonum malumque, item poenae atque praemium adversa fronte dissideant, quae in boni praemio videmus accedere, eadein necesse est in mali poena contraria parte respondeant. Sicut igitur probis probitas ipsa fit praemium, ita improbis nequitia ipsa supplicium est. Iam vero quisquis afficitur poena, malo se affectum esse non dubitat. Si igitur sese ipsi aestimare velint, possuntne sibi supplicii expertes videri, quos omnium malorum extremo nequitia non affecit modo, verum etiam vehementer infecit?

Vide autem ex adversa parte bonorum, quae improbos poena comitetur ; omne namque, quod sit, unum esse ipsumque unum bonum esse paulo ante didicisti, cui consequens est, ut omne, quod sit, id etiam bonum esse videatur. Hoc igitur modo, quicquid a bono deficit, esse desistit. Quo fit, ut mali desinant esse, quod fuerant; sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat ; quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam. Sed cum ultra homines quemque provehere sola probitas possit, necesse est, ut, quos ab humana condicione deiecit, infra hominis meritum detrudat improbitas ; evenit igitur, ut, quem transformatum vitiis videas, hominem aestimare non possis. Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor : lupi similem dixeris. Ferox atque inquires linguam litigiis exercet: cani comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: vulpeculis exaequetur. Irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. Pavidus ac fugax non metuenda formidat : cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet : asinum vivit. Levis atque inconstans studia perinutat : nihil avibus differt. Foedis immundisque libidinibus immergitur : sordidae suis voluptate detinetur. Ita fit, ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinarli condicionem transire non possit, vertatur in beluam.

~~Mela~~ Neritii ducis
et vagas pelago rates
Eurus appulit insulae,
pulchra qua residens dea
Solis edita semine
miscet hospitibus novis
tacta Carmine poeula.
Quos ut in varios modos
vertit herbipotens manus,
~~h~~**U**nc apri facies tegit,
ille Marmaricus leo
dente crescit et unguibus;
hic lupis nuper additus,
fiere dum parat, ululat,
~~u~~**I**te tigris ut Indica
tecta mitis obambulat.
numen Arcadis alitis
obsitum miserans ducem
~~p~~**P**oste solverit hospitis,
iam tamen mala remiges
ore pocula traxerant,
iam sues Cerealia
glande pabula verterant
~~25~~**N**ihil manet integrum
voce, corpore perditis.
Sola mens stabilis super
monstra, quae patitur, gemit.
O levem nimium manum
~~30~~**P**otentia gramina,
membra quae valeant licet,

corda vertere non valent!
Intus est hominum vigor
arce conditus abdita.
~~Haec~~ venena potentius
detrahunt hominem sibi
dira, quae penitus meant,
nec nocentia corpori
mentis vulnere saeviunt.

4.[4] Tum ego : Fateor, inquam, nec iniuria dici video vitiosos, tametsi humani corporis speciem servant, in beluas tamen animorum qualitate mutari; sed quorum atrox scelerataque mens bonorum pernicie saevit, id ipsum eis licere noluissem.

Nec licet, inquit, uti convenienti monstrabitur loco, sed tamen, si id ipsum, quod eis licere creditur, auferatur, magna ex parte sceleratorum hominum poena relevetur. Etenim quod incredibile cuiquam forte videatur, infeliciores esse necesse est malos, cum cupita perfecerint, quam si ea, quae cupiunt, implere non possint. Nam si miserum est voluisse prava, potuisse miserius est, sine quo voluntatis misere langueret effectus. Itaque cum sua singulis miseria sit, triplici infortunio necesse est urgueantur, quos videas scelus velie, posse, perficere.

Accedo, inquam, sed, uti hoc infortunio cito careant patrandi sceleris possibilitate deserti, vehementer exopto.

Carebunt, inquit, ocius, quam vel tu forsitan velis vel illi sese aestiment esse carituros; neque enim est aliquid in tam brevibus

vitae metis ita serum, quod exspectare longum immortalis praesertim animus putet. Quorum magna spes et excelsa facinorum machina repentino atque insperato saepe fine destruitur, quod quidem illis miseriae modum statuit; nam si nequitia miseros facit, miserior sit necesse est diuturnior nequam. Quos infelicissimos esse iudicarem, si non eorum malitiam saltem mors extrema finiret; etenim si de pravitatis infortunio vera conclusimus, infinitam liquet esse miseriam, quam esse constat aeternam.

Tum ego: Mira quidem, inquam, et concessu difficilis inlatio, sed his eam, quae prius concessa sunt, nimium convenire cognosco.

Recte, inquit, aestimas, sed qui conclusioni accedere durum putat, aequum est vel falsum aliquid praecessisse demonstret vel collocationem propositionum non esse efficacem necessariae conclusionis ostendat; alioquin concessis praecedentibus nihil prorsus est, quod de inlatione causetur. Nam hoc quoque, quod dicam, non minus mirum videatur, sed ex his, quae sumpta sunt, aequum est necessarium.

Quidnam? inquam.

Feliciores, inquit, esse improbos supplicia lucentes, quam si eos nulla iustitiae poena coherceat. Neque id mine molior, quod cuius veniat in mentem, corrigi ultione pravorum mores et ad rectum supplicii terrore deduci, ceteris quoque exemplum esse culpanda fugiendi, alio quodam modo infeliciores esse improbos arbitror impunitos, tametsi nulla ratio correctionis, nullus respectus habeatur exempli.

Et quis erit, inquam, praeter hos alius modus?

Et illa: Bonos, inquit, esse felices, malos vero miseros nonne concessimus?

Ita est, inquam.

Si igitur, inquit, miseriae cuiuspiam bonum aliquid addatur, nonne felicius est eo, cuius pura ac solitaria sine cuiusquam boni ammixtione miseria est?

Sic, inquam, videtur.

Quid si eidem misero, qui cunctis careat bonis, praeter ea, quibus miser est, malum aliud fuerit adnexum, nonne multo infelicius eo censendus est, cuius infortunium boni participatione relevatur?

Quidni? inquam.

Sed puniri improbos iustum, impunitos vero elabi iniquum esse manifestum est.

Quis id neget?

Sed ne illud quidem, ait, quisquam negabit bonum esse omne, quod iustum est, contraque, quod iniustum est, malum.

Liquere respondi.

Habent igitur improbi, cum puniuntur quidem, boni aliquid adnexum, poenam ipsam scilicet, quae ratione iustitiae bona est, idemque cum supplicio carent, inest eis aliquid ulterius, mali ipsa impunitas, quam iniquitatis merito malum esse confessus es.

Negare non possum.

Multo igitur infeliciores improbi sunt iniusta impunitate donati quam iusta ultione puniti.

Tum ego: Ista quidem consequentia sunt eis, quae paulo ante conclusa sunt; sed quaeso, inquam, te, nullane animarum supplicia post defunctum morte corpus relinquis?

Et magna quidem, inquit, quorum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto, sed nunc de his disserere consilium non est.

Id vero hactenus egimus, ut, quae indignissima tibi videbatur malorum potestas, eam nullam esse cognosceres, quosque impunitos querebare. videres numquam improbitatis suae carere suppliciis, licentiam, quam cito finiri precabaris, nec longam esse disceres infelicioremque fore, si diuturnior, infelicissimam vero, si esset aeterna; post haec miseriores esse improbos iniusta impunitate dimissos quam iusta ultione punitos. Cui sententiae consequens est, ut tum demum gravioribus suppliciis urgeantur, cum impuniti esse creduntur.

Tura ego: Cum tuas, inquam, rationes considero, nihil dici verius puto, at si ad hominum iudicia revertar, quis ille est, cui haec non credenda modo, sed saltem audienda videantur?

Ita est, inquit illa. Nequeunt enim oculos tenebris assuetos ad lucem perspicuae veritatis attollere similesque avibus sunt, quarum intuitum nox inluminat, dies caecat; dum enim non rerum ordinem, sed suos intuentur affectus, vel licentiam vel impunitatem scelerum putant esse felicem. Vide autem, quid aeterna lex sanciat. Melioribus animum conformaveris : nihil opus est iudice praemium deferente, tu

te ipse excellentioribus addidisti. Studium ad peiora deflexeris : extra ne quaesieris ultorem, tu te ipse in deteriora trusisti, veluti, si vicibus sordidam humum caelumque respicias, cunctis extra cessantibus ipsa cernendi ratione nunc caeno, nunc sideribus interesse videaris. At vulgus ista non respicit; quid igitur, hisne accedamus, quos beluis similes esse monstravimus? Quid si quis amisso penitus visu ipsum etiam se habuisse oblivisceretur intuitum nihilque sibi ad humanam perfectionem deesse arbitra**retur, num videntes eadem caeco putaremus?**

Nam ne illud quidem adquiescent, quod aequae validis rationum nititur firmamentis, infeliciores eos esse, qui faciant, quam qui patiantur iniuriam.

Vellem, inquam, has ipsas audire rationes.

Omnem, inquit, improbum num supplicio dignum negas?

Minime.

Infelices vero esse, qui sint improbi, multipliciter liquet.

Ita, inquam.

Qui igitur supplicio digni sunt, miseros esse non dubitas.

Convenit, inquam.

Si igitur cognitor, ait, resideres, cui supplicium inferendum putares, eum qui fecisset an qui pertulisset iniuriam?

Nec ambigo, inquam, quin perpresso satisfacerem dolore facientis.

Miserior igitur tibi iniuriae inlator quam acceptor esse videretur.

Consequitur, inquam.

Hac igitur aliisque causis ea radice nitentibus, quod turpitudine suapte natura miseros faciat, apparet inlatam cuilibet iniuriam non accipientis, sed inferentis esse miseriam.

Atqui nunc, ait, contra faciunt oratores; pro his enim, qui grave quid acerbumque perpressi sunt, miserationem iudicum excitare conantur, cum magis admittentibus iustior miseratio debeatur, quos non ab iratis, sed a propitiis potius miserantibusque accusatoribus ad iudicium veluti aegros ad medicum duci oportebat, ut culpa morbos supplicio

reseearent. Quo pacto defensorum opera vel tota frigeret vel, si prodesse hominibus mallet, in accusationis habitum verteretur. Ipsi quoque improbi, si eis aliqua rimula virtutem relictam fas esset aspicere vitiorumque sordes poenarum cruciatibus se deposituros viderent, compensatione adipiscendae probitatis nec hos cruciatus esse ducerent defensorumque operam repudiarent ac se totos accusatoribus iudicibusque permetterént.

Quo fit, ut apud sapientes nullus prorsus odio locus relinquatur. Nam bonos quis nisi stultissimus oderit? Malos vero odisse ratione caret. Nam si uti corporum languor ita vitiositas quidam est quasi morbus animorum, cum aegros corpore minime dignos odio, sed potius miseratione iudicemus, multo magis non insequendi, sed miserandi sunt, quorum mentes omni languore atrocior urguet improbitas.

Quid tantos iuvat excitare motus
et propria fatum sollicitare manti?
Si mortem petitis, propinquat ipsa
sponte sua volucres nec remoratur equos.
Quos serpens, leo, tigris, ursus, aper
dente petunt, idem se tamen ense petunt ;
an distant quia dissidentque mores,
iniustas acies et fera bella movent
alternisque volunt perire telis?

10 Non est iusta satis saevitiae ratio;
vis aptam meritis vicem referre:
dilige iure bonos et miseresce malis.

5.[5] Hic ego: Video, inquam, quae sit vel felicitas vel miseria in ipsis proborum atque improborum meritis constituta. Sed in hac ipsa fortuna populari non nihil boni malive inesse perpendo; neque enim sapientum quisquam exsul, inops ignominiosusque esse malit potius quam pollens opibus, honore reverendus, potentia validus in sua permanens urbe florere. Sic enim clarius testatiusque sapientiae tractatur officium, cum in contingentes populos regentium quodam modo beatitudo transfunditur, cum praesertim career, <nex> ceteraque legalium tormenta poenarum perniciosius potius civibus, propter quos etiam constitutae sunt, debeantur. Cur haec igitur versa vice mutantur scelerumque supplicia bonos premant, praemia virtutum mali rapiant, vehementer ammiror, quaeque tam iniustae confusionis ratio videatur, ex te scire desidero. Minus etenim mirarer, si misoeri omnia fortuitis casibus crederem. Nunc stuporem meum deus rector exaggerat. Qui cum saepe bonis iucunda, malis aspera contraque bonis dura tribuat, malis optata concedat, nisi causa deprehenditur, quid est, quod a fortuitis casibus differre videatur?

Nec mirum, inquit, si quid ordine ignorata ratione temerarium confusumque credatur ; sed tu quamvis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites.

~~Si~~ quis Arcturi sidera nescit
propinqua summo cardine labi,
cur legat tardus plaustra Bootes
mergatque seras aequore flammās,
~~5~~um nimis celeres explicet ortus,
legem stupebit aetheris alti.
Palleant plenae cornua lunae
infecta metis noctis opacae,
quaeque fulgenti texerat ore,
confusa Phoebe detegat astra:
commovet gentes publicus error
lassantque crebris pulsibus aera.
Nemo miratur fiamma Cori
litus frementi tundere fluctu
~~15~~e nivis durarti frigore molem
fervente Phoebi solvier aestu.
Hic enim causas cernere promptum est,
illic latentes pectora turbant.
Cuncta, quae rara provehit aetas,
~~20~~petque subitis mobile vulgus.
Cedat inscitiae nubilus error,
cessent profecto mira videri!

6.[6] Ita est, inquam; sed cuin tui muneris sit latentium rerum causas evolvere velatasque caligine explicare rationes, quaeso, uti, quae hinc decernas, quoniam hoc me miraculum maxime perturbat, edisseras.

Tum illa paulisper arridens: Ad rem me, inquit, omnium quaesitu maximam vocas, cui vix exhausti quicquam satis sit. Talis namque materia est, ut una dubitatione succisa

innumerabiles aliae velut hydrae capita succrescant; nec ullus fuerit modus, nisi quis eas vivacissimo mentis igne coherceat. In hac enim de providentiae simplicitate, de fati serie, derepentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet, quae quanti oneris sint ipse perpendis. Sed quoniam haec quoque te nosse quaedam medicinae tuae portio est, quamquam angusto limite temporis saepti tamen aliquid deliberare conabimur. Quodsi te musici carminis oblectamenta delectant, hanc oportet paulisper differas voluptatem, dum nexas sibi ordine contexo rationes.

Ut libet, inquarti.

Tunc velut ab alio orsa principio ita disseruit : Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et, quicquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur. Haec in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est. Quae diversa esse facile liquebit, si quis utriusque vim mente conspexerit; nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit, fatum vero inhaerens rebus mobilibus

dispositio; per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. Providentia namque cuncta pariter quamvis diversa, quamvis infinita complectitur, + fatum vero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata pro spectum providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur.

Quae licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero; ordo namque fatalis ex providentiae simplicitate procedit. Sicut enim artifex faciendae rei formam mente praecipiens movet operis effectum et, quod simpliciter praesentarieque prospexerat, per temporales ordines ducit, ita deus providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponiti, fato vero haec ipsa, quae disposuit, multipliciter ac temporaliter amministrat. Sive igitur famulantibus quibusdam providentiae divinis spiritibus fatum exercetur seu anima seu tota inserviente natura seu caelestibus siderum motibus seu angelica virtute seu daemonum varia sollertia seu aliquibus horum seu omnibus fatalis series textitur, illud certe manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam, fatum vero eorum, quae divina simplicitas gerenda disposuit, mobilem nexum atque ordinem temporalem.

Quo fit, ut omnia, quae fato subsunt, providentiae quoque subiecta sint, cui ipsum etiam subiacet fatum, quaedam vero, quae sub providentia locata sunt, fati seriem superent ; ea vero sunt, quae primae propinqua divinitati stabiliter fixa fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Nam ut orbium circa eundem cardinem sese vertentium, qui est intimus, ad simplicitatem medietatis accedit ceterorumque extra locatorum veluti cardo quidam, circa quem versentur, existit, extimus vero maiore ambitu rotatus quanto a puncti media individuitate discedit, tanto amplioribus spatiis explicatur, si quid vero illi se medio conectat et societ, in simplicitatem cogitur diffundique ac diffluere cessat, simili ratione, quod longius a prima mente discedit, maioribus fati nexibus implicatur ac tanto aliquid fato liberum est, quanto illum rerum cardinem vicinius petit. Quod Si supernae mentis haeserit firmitati, motu carens fati quoque supergreditur necessitatem. Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium oirculus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem.

Ea series caelum ac sidera movet, elementa in se invicem temperat et alterna commutatione transformat; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fetuum 8eminumque renovat progressus. Haec actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum conexione constringit, quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est. Ita enim res optime reguntur, si manens in divina mente simplicitas indeclinabilem causarum ordinem promat, hic vero ordo res mutabiles et alioquin temere fluituras propria incommutabilitate ooherceat. Quo fit, ut, tametsi vobis hunc ordinem minime considerare valentibus confusa omnia perturbataque videantur, nihilo minus tamen suus modus ad bonum dirigens cuncta disponat. Nihil est enim, quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat; quos, ut uberrime demonstratum est, bonum quaerentes pravus error avertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiens a suo quoquam deflectat exordio.

Quae vero, inquires, potest ulla iniquior esse confusio, quam ut bonis tum adversa tum prospera, malis etiam tum optata tum odiosa contingant? Num igitur ea mentis integritate homines degunt, ut, quos probos improbosve censuerunt, eos quoque, uti existimant, esse necesse sit? Atqui in hoc hominum iudicia depugnant et, quos alii praemio, alii supplicio dignos arbitrantur.

Sed concedamus, ut aliquis possit bonos malosque discernere; num igitur poterit intueri illam intimam temperiem, velut in corporibus dici solet, animorum? Non enim dissimile est miraculum nescienti, cur sanis corporibus his quidem dulcia, illis vero amara convenient, cur aegri etiam quidam lenibus, quidam vero acribus adiuvantur. At hoc medicus, qui sanitatis ipsius atque aegritudinis modum temperamentumque dinoscit, minime miratur. Quid vero aliud animorum salus videtur esse quam probitas, quid aegritudo quam vitia, quis autem alius vel servator honorum vel malorum depulsor quam rector ac medicator mentium deus? Qui cum ex alta providentiae specula respexit, quid uniusque conveniat, agnoscit et, quod convenire novit, accommodat. Hic iam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, cum ab sciente geritur, quod stupeant ignorantes.

Nam ut pauca, quae ratio valet humana, de divina profunditate perstringam, de hoc, quem tu iustissimum et aequi servantissimum putas, omnia scienti providentiae diversum videtur. Et victricem quidem causam dis, victam vero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus ammonuit. Hic igitur quicquid citra spem videas geri, rebus quidem rectus ordo est, opinioni vero tuae perversa confusio.

Sed sit aliquis ita bene moratus, ut de eo divinum iudicium pariter humanumque consentiat; sed est animi viribus infirmus; cui si quid eveniat adversi, desinet colere forsitan innocentiam, per quam non potuit retinere fortunam. Parcit itaque sapiens dispensatio ei, quem

deteriorem facere possit adversitas, ne, cui non convenit, laborare patiatur. Est alius cunctis virtutibus absolutus sanctusque ac deo proximus; hunc contingi quibuslibet adversis nefas providentia iudicat adeo, ut ne corporeis quidem morbis agitari sinat. Nam ut quidam me quoque excellentior:

ἄνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθέρες οἰχοδόμησαν.

Fit autem saepe, uti bonis summa rerum regenda deferatur, ut exuberans retundatur improbitas. Aliis mixta quaedam pro animorum qualitate distribuit, quosdam remordet, ne longa felicitate luxurient, alios durisagit, ut virtutes animi patientiae usu atque exercitatione confirmet. Alii plus aequo metuunt, quod ferre posseunt, alii plus aequo despiciunt, quod ferre non possunt; hos in expeimentum sui tristibus ducit. Nonnulli venerandum saeculis nomen gloriosae pretio mortis emerunt, quidam suppliciis inexpugnabiles exemplum ceteris praetulerunt invictam malis esse virtutem; quae quam recte atque disposite et ex eorum bono, quibus accedere videntur, fiant, nulla dubitatio est.

Nam illud quoque, quod improbis nunc tristitia, nunc optata proveniunt, ex eisdem ducitur causis. Ac de tristibus quidem nemo miratur, quod eos male meritis omnes existimant — quorum quidem supplicia tum ceteros ab sceleribus deterrent, tum ipsos, quibus invehuntur, emendant — laeta vero magnum bonis argumentum loquuntur, quid de huius modi felicitate debeant iudicare, quam famulari saepe improbis cernant. In qua re illud etiam dispensari credo, quod est forsitan alicuius tam praeceps atque importuna natura, ut eum in scelera potius exacerbare possit rei familiaris inopia; huius morbo providentia collatae pecuniae remedio medetur. Hic foedatam probris conscientiam spectans et se cum fortuna sua

comparans forsitan pertimescit, ne, cuius ei iucundus usus est, sit tristis amissio ; mutabit igitur mores ac, dum fortunam metuit amittere, nequitiam derelinquit. Alios in cladem meritam praecipitavit indigne acta felicitas; quibusdam permissum puniendi ius, ut exercitii bonis et malis esset causa supplicii. Nam ut probis atque improbis nullum foedus est, ita ipsi inter se improbi nequeunt convenire. Quidni, cum a semet ipsis discerpentibus conscientiam vitiis quisque dissentiat faeiantque saepe, quae, cum gesserint, non fuisse gerenda decernant?

Ex quo saepe sumina illa providentia protulit insigne miraculum, ut malos mali bonos faerent. Nam dum iniqua sibi a pessimis quidam perpeti videntur. noxiorum odio flagrant ad virtutis frugem rediere, dum se eis dissimiles student esse, quos oderant. Sola est enim divina vis, cui mala quoque bona sint, cum eis competenter utendo alicuius boni elicit effectum. Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut, quod adsignata ordinis ratione decesserit, hoc licet in alium tamen ordinem relabatur, ne quid in regno providentiae liceat temeritati.

Ἀργαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὥς πάντ' ἀγορεύειν.

Neque enim fas est nomini cunotas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone. Hoc tantum perspexisse sufficiat, quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat dumque ea, quae protulit in sui similitudinem, retinere festinat, malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminet. Quo fit, ut, quae in terris abundare creduntur, si disponentem providentiam spectes, nihil usquam mali esse perpendas. Sed video te iam dudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis

expectare dulcedinem ; accipe igitur haustum,
quo refeotus firmior in ulteriora contendas.

~~S~~ Myis celsi iura Tonantis
pura sollers cernere mente,
aspice summi culmina caeli;
illic iusto foedere rerum
~~S~~eterem servant sidera pacem.
Non sol rutilo concitus igne
gelidum Phoebes impedit axem
nec, quae summo vertice mundi
flectit rapidos Ursa meatus,
~~10~~quam occiduo lota profundo,
cetera cernens sidera mergi
cupit Oceano tinguere flammās;
semper vicibus temporis aequis
Vesper seras nuntiat umbras
~~15~~vehitque diem Lucifer alium.
Sic aeternos reficit cursus
alternus amor, sic astrigeris
bellum discors exsultat oris.
Haec concordia temperat aequis
~~20~~menta modis, ut pugnantia
vicibus cedant numida siccis
iungantque fidem frigora flammis.
pendulus ignis surgat in altum
terraeque graves pondere sidant.
~~25~~s de causis vere tepenti

spirat florifer annus odores,
aestas cererem fervida siccatur,
remeat pomis gravis autumnus,
hiemem defluus inrigat imber.
30 Haec temperies alit ac profert,
quicquid vitam spirat in orbe;
eadem sapiens condit et aufert
obitu mergens orta supremo.
Sedet interea conditor altus
35 Summumque regens flectit habenas
rex et dominus, fons et origo,
lex et sapiens arbiter aequi,
et, quae motu concitat ire,
sistit retrahens ac vaga firmat;
40 Nam nisi rectos revocans itus
flexos iterum eogat in orbes,
quae nunc stabilis continet ordo,
dissaepta suo fonte fatiscant.
Hic est cunctis communis amor
45 Petuntque boni fine teneri.
quia non aliter durare queant,
nisi converso rursus amore
refluant causae, quae dedit esse.

7.[7] Iamne igitur vides, quid haec omnia, quae diximus,
consequatur?

Quidnam? inquam.

Omnem, inquit, bonam prorsus esse fortunam.

Et qui id, inquam, fieri potest?

Attende, inquit. Cum omnis fortuna vel iucunda vel **aspera tum remunerandi exercendive bonos, tum puniendi corrigendive improbos causa deferatur, omnis bona, quam vel iustam constat esse vel utilem.**

Nimis quidem, inquam, vera ratio et, si quam paula ante docuisti providentiani fatumve considerem, firmis viribus nixa sententia. Sed eam si placet, inter eas, quas inopinabiles paulo ante posuisti, numeremus.

Qui? inquit.

Quia id hominum sermo communis usurpat et quidem crebro quorundam malam esse fortunam.

Visne igitur, inquit, paulisper vulgi sermonibus accedamus, ne nimium velut ab humanitatis usu recessisse videamur?

Ut placet, inquam.

Nonne igitur bonum censes esse, quod prodest?

Ita est, inquam.

Quae vero aut exercet aut corrigit, prodest?

Fateor, inquam.

Bona igitur?

Quidni?

Sed haec eorum est, qui vel in virtute positi contra aspera bellum gerunt vel a vitiis declinantes virtutis iter arripiunt.

Negare, inquam, nequeo.

Quid vero iucunda, quae in praemium tribuitur bonis, num vulgus malam esse decernit?

Nequaquam, verum uti est, ita quoque esse optimam censet.

Quid reliqua, quae cum sit aspera, iusto supplicio malos cohercet, num bonam populus putat?

Immo omnium, inquam, quae excogitari possunt, iudicat esse miserrimam.

Vide igitur, ne opinionem populi sequentes quid dam **valde inopinabile confecerimus.**

Quid? inquam.

Ex his enim, ait, quae concessa sunt, evenit eorum quidem, qui [vel] sunt vel in possessione vel in propectu vel in adeptione virtutis,

omnem, quaecumque sit, bonam, in improbitate vero manentibus omnem pessimam esse fortunam.

Hoc, inquam, verum est, tametsi nemo audeat confiteri.

Quare, inquit, ita vir sapiens moleste ferre non debet, quotiens in fortunae certamen adducitur, ut virum fortem non decet indignari, quotiens increpuit bellicus tumultus. Utrique enim huic quidem gloriae propagandae, illi vero conformandae sapientiae difficultas ipsa materia est. Ex quo etiam virtus vocatur, quod virtus suis viribus nitens non superetur adversis ; neque enim vos in propectu positi virtutis diffluere deliciis et emarcescere voluptate venistis. Proelium cum omni fortuna animis acre conseritis, ne vos aut tristes opprimat aut iucunda corrumpat. Firmis medium viribus occupate ; quicquid aut infra subsistit aut ultra progredito, habet contemptum felicitatis, non habet praemium laboris. In vestra enim situm manu, qualem vobis fortunam formare malitis; omnis enim, quae videtur aspera, nisi aut exercet aut corrigit, punit.

~~Vell~~^{la} ~~avis~~^{bis} quinque operatus annis
ultor Atrides Phrygiae ruinis
fratris amissos thalamos piavit.
Ille dum Graiae dare vela classi
optat et ventos redimit cruore,
exiit patrem miserumque tristes
foederat natae iugulum sacerdos.
Flevit amissos Ithacus sodales,
quos ferus vasto recubans in antro
~~in~~ⁱⁿersit immani Polyphemus alvo;
sed tamen caeco furibundus ore
gaudium maestis lacrimis rependit.
Herculem duri celebrant labores,
ille Centauros domuit superbos,

15stulit saevo spoliū leoni
fixit et certis volucres sagittis,
poma cernenti rapuit draconi
aureo laevam gravior metallo,
Cerberum traxit triplici catena.

20ctor immitem posuisse fertur
pabulum saevis dominum quadrigis.
Hydra combusto periit veneno,
fronte turpatus Achelous amnis
ora demersit pudibunda ripis.

25ravit Antaeum Libycis harenis,
Cacus Euandri satiavit iras,
quosque pressurus foret altus orbis,
saetiger spumis umeros notavit.
Ultimus caelum labor inreflexo
30stulit collo pretiumque rursus
ultimi caelum meruit laboris.

Ite nunc, fortes, ubi celsa magni
ducit exempli via. Cur inertes
terga nudatis? Superata tellus
36 sidera donat.

LIBRO IV

1.[1] Dopo che la Filosofia ebbe sommessamente e dolcemente recitato questi versi con l'abituale maestà dell'aspetto e solennità d'espressione, io, non ancora dimentico del dolore profondamente radicato in me, prevenni la sua intenzione di riprendere a parlare, e: O tu che precedi e guidi gli uomini sulla strada della vera luce — esclamai —, le conclusioni cui fino a questo momento è approdato il tuo discorso non solo mi si son dimostrate divine se valutate in se stesse, ma inoppugnabili in forza delle tue argomentazioni, e le tue parole hanno richiamato in me concetti che, seppur da me scordati in questi ultimi tempi per la dolorosa umiliazione toccatami, non mi risultavano però affatto ignote precedentemente. Ma proprio in questo sta la causa, ed anzi la causa più grave, della mia afflizione, e cioè che, pur essendo il mondo governato da un essere che si identifica con il bene, possano comunque esserci i mali o restare impuniti; tu ti rendi certamente conto di quanta meraviglia susciti di per se stesso questo fatto. Ma a questo si aggiunge un'altra circostanza ancor più grave; infatti mentre a dettar legge e a prosperare è l'iniquità, la virtù non solo resta senza ricompensa, ma viene, per di più, gettata sotto i piedi e calpestata dai ribaldi, e sconta le pene che toccherebbero ai delitti. Ora, che questo avvenga sotto il governo di un essere che tutto conosce, tutto può, ma vuole esclusivamente il bene, non può non suscitare in tutti un irrefrenabile sentimento di stupore e di deplorazione.

E lei allora : E sarebbe — disse — incredibilmente sorprendente e addirittura mostruoso al di sopra di ogni dire, se, come credi tu, nella dimora ben ordinata di colui che è per tutti, in un certo senso, il grande padre di famiglia, fossero ben curati i vasi di nessun pregio e giacessero sudici quelli di valore. Ma non è così; se infatti mantieni ben radicate le conclusioni cui siamo giunti poco fa, arriverai a capire che, proprio per volontà di colui del cui governo ora parliamo, i buoni sono sempre potenti, mentre i malvagi sono sempre spregevoli e deboli; capirai anche che i vizi non restano mai senza punizione, né le virtù senza ricompensa, che ai buoni toccano sempre

eventi fortunati e ai malvagi sventure, e molte altre cose di questo tenore, capaci di acquietare il tuo disagio e di consolidare in te un'incrollabile sicurezza. Finora tu, seguendo le mie indicazioni, hai visto la vera immagine della felicità, ed hai anche appreso dove essa si trovi; ora io, una volta esaurito l'esame delle premesse che ritengo necessarie, ti mostrerò la via che è in grado di riportarti a casa. Applicherò anche ali al tuo ingegno, perché si possa sollevare verso l'alto, di modo che tu, liberato da ogni turbamento, possa ritornare in patria con la mia guida, per il mio sentiero e, addirittura, con i mezzi di trasporto da me forniti.

Io possiedo infatti ali veloci,
capaci di sollevarsi alle alte regioni del cielo;
quando la mente le indossa, alzandosi celermente,
vede dall'alto la terra e la detesta,
supera la smisurata sfera dell'aria,
lasciando alle sue spalle le nubi,
trascende la massa vorticoso del fuoco 1
che trae il suo calore dal rapido movimento

[dell'etere,
finché assurge alle dimore degli astri
e unisce la sua traiettoria a quella di Febo
o accompagna il cammino del gelido vegliardo 2
come cavaliere dell'astro dalla tremula luce
o, dovunque la notte si anima di scintille,
essa rincorre l'orbita dell'astro notturno,
e, una volta sazia di quanto già ha osservato,
abbandona le zone più periferiche del cielo,
si posa sulla sommità del rapido etere,
padrona, ormai, della sacra luce dell'empireo.
Qui sta, con il suo scettro, il signore dei re,
e regola con le sue mani le redini del mondo
e, immobile, guida il celere cocchio,
lui, lo splendente arbitro dell'universo.
Se qui ti farà ritornare quella strada
che ora, immemore del tuo passato, vai ricercando,
questa — dirai —, me ne ricordo, è la mia patria,
di qui son nato, qui fermerò i miei passi.
E se di qui vorrai rimirare

le tenebre della terra che hai lasciato,
vedrai che vi stanno, come proscritti dalla patria,
i torvi tiranni, tanto temuti dai popoli infelici.

2.[2] Allora io : Caspita — dissi — che grandi cose prometti! E non dubito che tu possa realizzarle; solo, non lasciarmi in attesa, dopo aver suscitato il mio interesse.

In primo luogo — riprese lei — sarà bene che tu comprenda come la potenza stia sempre con i buoni, mentre i malvagi sono privi di ogni forza, affermazioni queste che si confermano a vicenda. Infatti, dato che il bene e il male sono contrari tra di loro, una volta provato che il bene è potente, risulta evidente la debolezza del male, e, viceversa, qualora appaia chiara la fragilità del male, risulta sicura la solidità del bene. Ma perché la mia affermazione abbia maggior credito, procederò indifferentemente per l'una o per l'altra via, richiamandomi ora all'una ora all'altra parte per confermare le mie asserzioni.

Due sono i presupposti su cui si fondano gli effetti delle azioni umane, e cioè la volontà e la capacità : se l'uno o l'altro manca, non c'è nulla che si possa mandare ad effetto. Se infatti manca la volontà, uno neppure dà inizio a un'azione, che appunto non vuole; d'altra parte, qualora manchi la capacità, la volontà sarebbe vana. Di conseguenza, se vedi che uno vuol ottenere qualcosa e non vi riesce assolutamente, non ci può esser dubbio che a costui è mancata la capacità di raggiungere quanto voleva.

È evidente — dissi io — e non si può in alcun modo negare.

Ora, se vedi che uno ha realizzato quel che voleva, dubiterai forse che costui abbia avuto anche la capacità di realizzarlo?

No, assolutamente.

In realtà, se uno riesce a far una cosa, lo si deve giudicare capace in ordine a quella cosa, se invece non vi riesce, debole e incapace in ordine alla stessa.

Lo riconosco, dissi io.

Ebbene, ti ricordi come i precedenti ragionamenti ci hanno portato a concludere che ogni tendenza della volontà umana, che pure è sollecitata da interessi diversi, converge verso la felicità?

Ricordo — risposi — che anche questo è stato dimostrato.

E rammenti che la felicità è il bene stesso e che in tal modo,

quando si aspira alla felicità, si tende da tutti al bene?

Non ho affatto bisogno di rammentarmene — risposi io —, poiché lo tengo ben fisso nella mia memoria.

Pertanto, tutti gli uomini, i buoni come i cattivi, istintivamente e indistintamente si sforzano di giungere al bene?

È la logica conseguenza, risposi io.

Ma è certo che i buoni diventano tali per fatto di aver raggiunto il bene.

È certo.

I buoni, dunque, raggiungono ciò a cui aspirano?

Così sembra.

I cattivi, invece, se raggiungessero il bene, a cui comunque aspirano, non potrebbero essere cattivi.

È così.

Orbene, poiché sia gli uni sia gli altri aspirano al bene, ma i buoni lo raggiungono e i cattivi no, può esserci qualche dubbio sul fatto che i primi sono potenti, i secondi, invece, deboli?

Chiunque ne dubiti — risposi — non è in grado di valutare né la natura delle cose né la logicità delle argomentazioni.

E ancora — aggiunse lei —, mettiamo che ci siano due persone, le quali si propongono lo stesso obiettivo, conforme a natura, e una di loro lo persegue e lo realizza seguendo la strada più semplice, quella naturale, l'altra invece non sa assolutamente praticare questa via semplice e naturale, e quindi, adottando modalità diverse da quelle che la natura comporta, in definitiva non realizza il suo obiettivo, ma si limita a scimmiettare chi lo realizza : quale di costoro tu definisci più potente?

Per quanto io presuma di sapere quel che vuoi dire — risposi —, preferisco che tu me lo esponga ancor più chiaramente.

Potrai tu negare — riprese lei — che il movimento del camminare è, per gli uomini, conforme a natura?

No, assolutamente, risposi.

E dubiti forse che tale movimento sia una funzione naturale dei piedi?

Nemmeno di questo posso dubitare, risposi.

Se dunque, uno, capace di andare avanti con i suoi piedi, di fatto cammina, e un altro, al quale questa naturale funzione dei piedi

manca, si sforza di camminare sostenendosi sulle mani, quale di costoro si può correttamente giudicare più potente?

Procedi pure nelle tue deduzioni — dissi io — perché nessuno potrebbe mai nutrir perplessità sul fatto che un individuo capace di esercitare una funzione naturale è più valido di chi non è in grado di farlo.

Ora, il sommo bene costituisce il fine, indistintamente, per i buoni e per i cattivi, ma i buoni lo ricercano seguendo la via naturale, che è quella della virtù, i cattivi, invece, tentano di raggiungere lo stesso obiettivo attraverso la varia gamma delle passioni, cosa questa che non corrisponde alla via naturale per raggiungere il bene; o tu la pensi diversamente?

No affatto; anzi, mi risulta chiara anche la conseguenza. Dalle premesse che io ho approvato deriva necessariamente che i buoni sono potenti, i cattivi, invece, deboli.

È esatto quel che dici, anticipando le mie conclusioni, e la cosa, come pronosticano i medici in questi casi, è indizio di un organismo rinfrancato e ormai capace di reagire.

Ma poiché rilevo che la tua disponibilità a comprendere è vivissima, infittirò la trama delle mie argomentazioni ; nota infatti quanto evidente sia la debolezza dei viziosi, se è vero che essi non sono neppure in grado di giungere a quel traguardo verso cui li indirizza e quasi li costringe l'istinto naturale. E che accadrebbe mai, se venisse loro a mancare questa così potente e quasi invincibile spinta trascinatrice della natura? Osserva poi quanto sia grande l'impotenza che attanaglia le persone inique. Infatti gli obiettivi che si propongono, e che poi non sono in grado di raggiungere e possedere, non sono obiettivi banali o ridicoli; anzi essi falliscono proprio in rapporto a ciò che costituisce il punto essenziale e più alto della realtà, e, sciagurati, non riescono a mettere in atto l'unica loro aspirazione intorno cui si affaticano giorno e notte; mentre appunto a questo proposito risultano efficacissime le forze dei buoni. Infatti, come tu stimeresti camminatore di insuperabile potenza colui che marciando a piedi fosse riuscito a giungere fino a un luogo oltre il quale non rimane più alcuna via praticabile e accessibile, allo stesso modo devi inevitabilmente giudicare potentissimo colui che è stato in grado di raggiungere la meta suprema dei desideri, oltre la quale non resta più nulla. Ne consegue, simmetricamente, che i [medesimi]

3 perversi appaiono, in quanto tali, spogli di ogni forza. Perché, infatti, abbandonano la virtù e corrono dietro al vizio? È forse perché ignorano il bene? Ma che c'è di più paralizzante della cecità prodotta dall'ignoranza? O invece si rendono conto di quello che dovrebbero impegnarsi a seguire ma la passione li travolge trascinandoli fuori strada? Anche in questo caso, proprio per la loro incapacità di autodisciplina, risultano ben fragili, se non sono in grado di resistere al vizio. Oppure abbandonano il bene e si volgono al vizio scientemente e intenzionalmente? Ma in questo modo cessano non solo di essere potenti bensì addirittura di *essere*; perché chi abbandona il fine comune a tutte le cose che sono cessa in pari tempo di *essere*. Questa mia affermazione, cioè che proprio i cattivi, i quali pure sono la maggioranza degli uomini, non *sono*, potrà forse sembrare strana a qualcuno; ma la questione sta proprio in questi termini. Io non contesto infatti che i cattivi siano, appunto, cattivi; ma nego nettamente e semplicemente che essi *siano*. Infatti, allo stesso modo che un cadavere potresti chiamarlo « uomo morto », ma non semplicemente « uomo », così son disposta a riconoscere che i viziosi siano, appunto, cattivi, ma non potrei mai ammettere che essi, in assoluto, *siano*. È, infatti, ciò che si mantiene nella propria condizione e conserva la propria natura ; quello che invece si stacca da questa abbandona anche l'*essere*, che è insito nella sua natura. Ma — tu dirai — anche i cattivi possono agire; neanch'io lo posso negare, ma questa loro possibilità deriva non dalle loro forze, bensì dalla loro debolezza. Possono infatti operare il male, possibilità che non avrebbero affatto se avessero potuto conservare la facoltà di operare il bene. Questa possibilità dimostra in termini ancor più evidenti che essi non possono nulla; se, infatti, come abbiamo concluso poc'anzi, il male coincide con il nulla, è evidente che i malvagi, avendo come unica possibilità il male, non possono, in realtà, nulla.

È evidente.

E perché tu comprenda qual sia l'elemento costitutivo di questa potenza, tieni conto che poco fa abbiamo dimostrato che nulla è più potente del sommo bene.

È così, risposi io.

Ma il sommo bene non può fare il male.

No affatto.

Orbene — soggiunse — c'è qualcuno convinto che gli uomini possono ogni cosa?

Nessuno, a meno che non sia pazzo.

Eppure gli uomini possono fare il male.

Magari non lo potessero! esclamai.

Poiché, dunque, a poter tutto è colui che è potente soltanto nel bene, mentre non possono tutto coloro che sono capaci anche di male, risulta chiaro che hanno minor potenza coloro che possono fare il male. Inoltre, ogni potenza si deve considerare tra le cose desiderabili e, come abbiamo dimostrato, tutte le cose desiderabili si riportano al bene, come al vertice, si può dire, della loro essenza. Ma la possibilità di commetter delitti non può riferirsi al bene : pertanto non è desiderabile. D'altra parte, ogni potenza è desiderabile; riesce, quindi lampante che la possibilità di compiere il male non è potenza.

Da tutto questo risulta indubitabile la potenza dei buoni e, viceversa, la debolezza dei malvagi e appare chiaramente fondata la nota affermazione di Platone,⁴ secondo cui soltanto i sapienti possono fare quello che desiderano, mentre i malvagi riescono sì ad appagare i loro capricci, ma non sono in grado di realizzare quello di cui hanno bisogno. In realtà fanno di tutto, nella convinzione di raggiungere, per mezzo delle cose che danno loro piacere, quel bene cui aspirano ; ma non lo raggiungono affatto, poiché le turpitudini non conducono alla felicità.

Ire che vedi star seduti, tronfi, sull'alto del trono
splendenti di porpora rilucente, attornati d'armi
[funeste,
minacciosi in torvo aspetto, spiranti rabbia dal
[cuore,
se uno strappi a quei superbi l'involucro della lor
[vana pomposità,
vedrà tosto che quei tiranni portan dentro di sé
[ferree catene;
da una parte li incalza infatti la passione con il
[veleno delle sue brame,
dall'altra flagella la lor mente la collera, sollevando
[i suoi torbidi flutti,
o li tiene prigionieri e li tormenta il dolore o la
[sfuggente speranza li angoscia.

Perciò, se un solo sovrano porta in sé, come vedi,
[tanti sentimenti tirannici,
non fa ciò che lui stesso vuole, oppresso, com'è, da
[iniqui padroni.

3.[3] Vedi dunque in qual massa di melma si voltolano le turpitudini, e di che luce risplende l'onestà? Ed è evidente, a questo punto, che mai viene a mancare ai buoni la ricompensa e ai furfanti il giusto castigo. Si può infatti ritenere non senza fondamento che, quando si fa una cosa, il fine che ci si propone di raggiungere nel farla costituisca anche la sua ricompensa, come avviene nello stadio, dove la corona per la cui conquista si corre costituisce il premio della corsa. Ma abbiamo mostrato che la felicità coincide con quello stesso bene in vista del quale si fanno tutte le cose; pertanto il bene stesso è stato assegnato come comune ricompensa per le azioni umane. D'altra parte, non è possibile che il bene si separi dai buoni — perché non potrà più essere fondatamente chiamato buono uno che sia privo di bene —, ragion per cui a una onesta condotta non manca mai un'appropriata ricompensa. Per quanto, dunque, i malvagi infieriscano a lor piacimento, al sapiente non cadrà, non si disseccerà mai la sua corona; poiché l'altrui perversità non è in grado di strappare agli spiriti onesti l'onore loro proprio. In realtà, se ci si compiacesse di qualcosa ricevuta dall'esterno, questa potrebbe sempre essere sottratta o da un'altra qualsiasi persona o da quella stessa che l'ha data; ma poiché l'onore è trasmesso a ciascun onesto dalla sua propria onestà, egli rimarrà privo della sua ricompensa solo quando cesserà di essere onesto. Infine, poiché ogni ricompensa in tanto è ricercata in quanto è ritenuta un bene, chi è in possesso del bene come potrebbe essere giudicato privo di ricompensa?

Ma di qual ricompensa? Della più bella e più grande di tutte; ricordati infatti di quel corollario di cui poco fa ti ho indicato l'importanza, e segui questo ragionamento. Poiché è la stessa bontà a costituire la felicità, è evidente che i buoni, per il fatto stesso di esser buoni, risultano felici. Ma è assodato che coloro i quali sono felici partecipano alla natura di dèi. C'è dunque per i buoni una ricompensa che non può essere logorata dal tempo, né menomata da alcun potere, né offuscata da malvagità alcuna : è il diventare dèi.

Questa è la realtà, e il sapiente non ha motivo di dubitare che i

malvagi sono puniti e che la punizione è inseparabile da loro; infatti, poiché bene e male e così pure punizione e ricompensa sono diametralmente opposti, quegli elementi che vediamo realizzarsi nella ricompensa del bene avranno fatalmente un corrispettivo, in senso contrario, nella punizione del male. Come, dunque, per gli onesti l'onestà stessa diventa ricompensa, così per i malvagi la malvagità stessa costituisce il castigo. Ora, chiunque è colpito da una punizione non dubita di essere colpito da un male. Se, dunque, vogliono dare un'esatta valutazione di se stessi, possono ritenersi immuni da castigo coloro che la malvagità ha non solo colpiti, ma infettati con il più grave di tutti i mali?

Osserva poi, in simmetria a quanto accade ai buoni, qual sia la punizione che accompagna i malvagi; in realtà tu poco fa hai appreso che tutto ciò che è costituisce un'unità e che l'unità stessa coincide con il bene; di conseguenza tutto ciò che è risulta essere anche bene. In questo modo, pertanto, tutto quel che si stacca dal bene cessa di *essere*. Ne deriva che i cattivi cessano di essere quello che erano stati; mentre a dimostrare che sono stati uomini rimangono ancora le fattezze del loro corpo umano ; perché, calati nella perversità, hanno perso anche la natura umana. Ora, se l'onestà da sola è in grado di innalzare gli uomini al di sopra della loro condizione, la malvagità fatalmente abbassa al di sotto della dignità di uomini coloro che ha già cacciati dalla condizione umana; succede, quindi, che non si possa più giudicare uomo colui che risulta sfigurato dai vizi. Brucia di avidità il rapinatore violento dell'altrui ricchezza : e tu lo puoi dire simile a un lupo. Adopera la lingua in continui litigi il tipo bilioso e insofferente; lo paragonerai al cane. Il perfido truffatore non è soddisfatto se con i suoi imbrogli non è riuscito a derubare qualcuno : ha le caratteristiche di una volpacchiotta. Freme di rabbia l'iracondo, incapace di dominarsi : si può pensare che abbia gli istinti del leone. Si spaventa di fronte alle cose più innocue il tipo pauroso e rinunciatario : lo si consideri una specie di cervo. C'è chi, abulico e stordito, se ne sta in continuo torpore : costui vive un'esistenza di asino. Cambia eternamente interessi la persona superficiale e incostante : non differisce affatto dagli uccelli. Si tuffa un altro in turpi e immonde passioni : i piaceri di cui è schiavo son quelli di una sudicia scrofa. Questo, dunque, è il risultato : chi, spogliatosi dell'onestà, ha cessato di essere uomo, non potendo d'altra parte

salire a una condizione divina, si trasforma in bestia.

Il veleno del Neritio condottiero,⁵

e le sue navi erranti sul mare
furon da Euro sospinte all'isola,
dimora della bella dea,
nata dalla stirpe del Sole,
che versa ai nuovi ospiti
filtri intrisi di incantesimi.

E quando la sua mano esperta nelle virtù dell'erbe
li ha trasformati in varie sembianze,
questo si avvolge nell'aspetto di cinghiale,
all'altro, mutatosi in leone di Marmarica,
crescon zanne e artigli;
uno, aggregato ora ai lupi,
mentre vorrebbe piangere, emette un ululato,
un altro, come tigre d'India,
s'aggira mansueto per la casa.

E benché l'alata divinità arcadica,
compassionando il condottiero
oppresso da tante sciagure, lo rendesse immune
dal rovinoso filtro dell'ospite,
avevano ormai sorbito i rematori,
purtroppo, i filtri incantati,
e, fatti porci, avevano ormai scambiato
con le ghiande i cibi di Cerere,⁶
e nulla era rimasto in loro intatto :
perduta è la voce, perduto è il corpo.

Solo la mente, rimasta immutata,
geme sul mostruoso fenomeno cui sottostà.

O mano troppo debole,
o erbe non abbastanza efficaci,
che han la forza di mutar le membra,
ma non di trasformare il cuore!
All'interno dell'uomo sta il suo vigore,
racchiuso in una ben nascosta roccaforte.
Ma con efficacia ben maggiore
traggono sinistramente a sé gli uomini
quei veleni che s'insinuano nel profondo
e, senza far danno al corpo,
impiagano crudelmente l'anima.

4.[4] Ed io, allora : Questo lo ammetto — dissi — e giudico non infondata l'affermazione secondo cui i viziosi, quantunque conservino le fattezze del corpo umano, tuttavia nella sostanza dell'animo loro si trasformano in bestie; ma essi, con le loro tendenze funeste e scellerate continuano a infierire in rovina dei buoni : proprio questo è quanto io non avrei voluto che fosse loro permesso.

E non è loro permesso — disse —, come ti si dimostrerà al momento opportuno; d'altronde, se si togliessero loro quelle possibilità, appunto, che sembrano avere, la pena degli uomini scellerati risulterebbe alleggerita in misura notevolissima. In realtà, i malvagi — cosa che potrebbe forse apparire incredibile a qualcuno —, quando realizzano i loro desideri sono inevitabilmente più infelici di quanto lo sarebbero se non potessero mettere in atto i loro progetti. Infatti, se è infelice la scelta del male, ancor più infelice è la sua realizzazione, senza della quale risulterebbe miserevolmente inoperante l'efficacia della volontà. Perciò, dato che a ciascuno di questi momenti è inerente una infelicità propria, sarà fatalmente triplice la sciagura da cui sono oppressi coloro che tu vedi volere un delitto, poterlo e, di fatto, compierlo.

Ne convengo — dissi —, ma io mi auguro vivamente che costoro siano quanto prima immuni da questa sciagura, una volta privati della possibilità di commettere delitti.

Ne resteranno privi — soggiunse lei — più in fretta di quanto tu, forse, vorresti o loro stessi ritengono; infatti in questi limiti così brevi della vita non c'è una scadenza tanto tardiva, la cui attesa possa essere ritenuta lunga, soprattutto da un'anima che è immortale. I loro grandi progetti e l'orgogliosa messinscena dei loro misfatti crollano spesso con una fine improvvisa e inaspettata, e questo, sì, segna davvero il limite finale della loro infelicità; se, infatti, è l'iniquità a rendere infelici, è fatale che sia più infelice colui che è più a lungo iniquo. E io giudicherei costoro infelici al massimo grado, se non ci fosse almeno la morte che, in fine, pone termine alla loro malvagità; se, infatti, sono fondate le conclusioni cui siamo giunti a proposito della condizione sciagurata propria dell'iniquità, è evidente che infinita è quell'infelicità che risulta durare senza fine.

Ed io, allora: Si tratta — dissi — di una singolare illazione, tutt'altro che facile da accettare, ma riconosco che essa si accorda fin troppo bene con quanto abbiamo ammesso precedentemente.

Sono giuste — disse — le tue osservazioni, ma chi ha difficoltà ad accettare questa conclusione deve rassegnarsi o a dimostrare che qualcuna delle premesse è falsa, o a provare che la concatenazione tra le proposizioni non porta necessariamente alla conclusione; diversamente, accettate le premesse, non esiste assolutamente alcun pretesto per respingere la deduzione. In realtà, anche quanto sto per dire potrebbe apparire non meno singolare, ma discende anch'esso necessariamente dalle premesse che si sono accettate.

E cosa mai intendi dire? chiesi io.

Che i malvagi son più felici quando subiscono un castigo che se non sono colpiti da pena alcuna ad opera della giustizia. E non intendo ora dire, come si potrebbe pensare, che il castigo serve per correggere la cattiva condotta e che la paura della punizione riporta sulla retta via e ha un valore esemplare per spingere anche gli altri a evitare le azioni colpevoli; ma anche sotto un certo altro aspetto io ritengo che i malvagi siano più infelici se impuniti, pur prescindendo da ogni motivo di correzione e da ogni considerazione sull'esemplarità della punizione.

E quale sarà — chiesi io — quest'altro aspetto, oltre a questi ultimi?

E lei : Non abbiamo ammesso che i buoni sono felici, i cattivi, invece, infelici?

È così, risposi.

Se, dunque — riprese — all'infelicità di qualcuno si mescola un qualche bene, costui non è forse più felice di chi si trova in una condizione di infelicità pura e assoluta, senza mescolanza di alcun bene?

Così pare, risposi.

Ancora, se lo stesso infelice, che è privo di qualsiasi bene, viene ad essere colpito da un altro male, in aggiunta a quelli per i quali è infelice, non lo si deve ritenere molto più infelice di quello la cui sciagurata condizione è alleggerita da una parziale presenza di bene?

Come no? risposi io.

Evidentemente, però, è giusto che i malvagi siano puniti e, viceversa, è ingiusto che sfuggano alla punizione.

Chi potrebbe negarlo?

D'altra parte — aggiunse lei — nessuno, certo, negherà che è bene tutto ciò che è giusto e, al contrario, è male tutto quel che è ingiusto.

Io risposi che questo era evidente.

I malvagi, dunque, proprio quando sono puniti, ricevono una qualche dose di bene, e cioè la stessa pena, che per la sua conformità alla giustizia è buona; e gli stessi, quando sono immuni da castigo, hanno in sé un qualche male in più, e cioè l'impunità stessa, che, secondo quanto tu hai ammesso, è un male, essendo in correlazione con l'iniquità.

Non lo posso negare.

I malvagi sono dunque molto più infelici quando sono premiati da una ingiusta impunità che quando sono puniti da un giusto castigo.

Ed io, allora : Codeste sono le conseguenze di quanto s'è dimostrato poc'anzi; ora però — soggiunsi — ti chiedo : non ammetti tu alcun castigo per le anime, dopo che con la morte si son liberate dal corpo?

Certo che li ammetto, i castighi — rispose —, e gravi pure, e credo che alcuni di essi saranno inflitti con rigore punitivo, altri con benignità orientata alla purificazione, ma ora non ho intenzione di discorrere di questo. In realtà, io fino a questo momento ho procurato di far sì che tu riconoscessi come quella capacità di fare il male, che ti sembrava tanto scandalosa, in realtà non sia nulla, e ti rendessi conto che i malvagi di cui tu recriminavi l'impunità non sfuggano mai ai castighi appropriati alla loro malvagità, e apprendessi poi che la facoltà di fare il male, di cui tu ti auguravi una rapida fine, non può durare a lungo, anzi, avrebbe in sé una maggior dose di infelicità se fosse più duratura e raggiungerebbe addirittura il massimo della infelicità se durasse eternamente; infine, che i malvagi sono più infelici se lasciati ingiustamente impuniti che se puniti con giusto castigo. E da questa considerazione deriva che essi sono soggetti ai peggiori castighi quando, appunto, si crede che siano impuniti.

E io, allora : Quando io rifletto sulle tue argomentazioni, penso che nulla di più vero si possa dire, ma se poi mi rifaccio al modo di giudicare degli uomini, mi sembra impossibile trovar qualcuno che ritenga queste cose, non dico credibili, ma anche solo degne di essere ascoltate.

È così, diss'ella. Gli uomini, infatti, non riescono ad innalzare gli

occhi, avvezzi alle tenebre, fino alla luce della verità abbagliante e sono simili a quegli uccelli che hanno la vista schiarita dalla notte e accecata dal giorno : in realtà, nella misura in cui essi badano non all'ordine della natura, ma al loro modo di sentire, ritengono che la facoltà di fare il male o l'impunità del male stesso siano condizioni felici. Tu, invece, osserva cosa stabilisce la legge eterna. Se il tuo spirito si ispira al meglio, non c'è bisogno di un giudice che ti assegni una ricompensa, perché sei stato tu stesso a entrare nella cerchia degli esseri privilegiati. Se rivolgi invece i tuoi interessi al peggio, è poi inutile che tu cerchi al di fuori di te la punizione; da te ti sei sprofondato nelle peggiori bassezze, come se, guardando alternativamente la sudicia terra e il cielo, ti sembrasse, al di fuori di ogni influenza esterna e per il solo gioco della vista, ti sembrasse, appunto, ora di far parte del fango, ora delle stelle. Eppure la gente non si preoccupa di questi problemi. E allora? Dovremo avvicinarci a coloro che, l'abbiamo dimostrato, hanno tutte le caratteristiche delle bestie? Ecco: se uno, persa completamente la vista, dimenticasse anche di aver posseduto la facoltà stessa di vedere e credesse di non mancare di nulla in ordine alla umana perfezione, dovremmo noi forse ritenere ciechi⁷ coloro che ci vedono come prima?

In realtà costoro non si rassegnerebbero neanche di fronte a quest'altra considerazione, che poggia sul sostegno di ragioni non meno solide delle precedenti, e cioè che quanti fanno un torto sono più infelici di quelli che lo subiscono.

Avrei proprio piacere — dissi io — di ascoltare queste ragioni.

Neghi forse che ogni malvagio sia meritevole di castigo?

No, affatto.

Ora, che siano infelici coloro che sono malvagi risulta evidente da mille prove.

Sì, dissi io.

Tu dunque non dubiti che siano infelici coloro che si meritano dei castighi.

Siamo d'accordo, dissi io.

Se tu, dunque, avessi funzione di pubblico ministero, a chi riterresti giusto comminare la pena, a chi ha fatto o a chi ha subito il torto?

Nessun dubbio — risposi — che darei soddisfazione alla vittima, punendo l'autore del torto.

Ti sembrerebbe, dunque, più infelice l'autore del torto che la vittima dello stesso.

È la logica conseguenza, dissi.

Da questo motivo, dunque, e da altri che si basano sul principio che la condotta immorale per sua stessa natura rende infelici, risulta che un torto, a chiunque sia fatto, costituisce infelicità non per chi lo riceve, ma per chi lo fa.

Eppure gli avvocati — continuò lei — si comportano oggi in maniera opposta; essi, infatti, si sforzano di suscitare nei giudici compassione per coloro che hanno subito qualche grave ingiustizia, mentre la compassione sarebbe più giustamente dovuta a coloro che l'hanno compiuta; e sarebbe bene che a portarli in giudizio fossero accusatori non incolleriti, ma benigni, piuttosto, e aperti alla compassione, come se si trattasse di malati che si portano dal medico, perché possano, mediante il castigo, liberarsi della parte malata di colpa. In una situazione di questo genere l'opera dei difensori o passerebbe completamente inosservata o, qualora volesse rendersi utile, si trasformerebbe in una forma di accusa. Ed anche gli stessi malvagi, se, per qualche spiraglio, avessero la possibilità di scorgere la virtù da loro abbandonata e si rendessero conto di potersi liberare dalle lordure dei vizi mediante i tormenti della pena, essi allora in compenso della possibilità che loro si offre di rientrare in possesso dell'onestà, non farebbero più nessun conto dei tormenti, rifiuterebbero l'opera dei difensori e si metterebbero, anima e corpo, a disposizione degli accusatori e dei giudici.

È per questo che presso i sapienti non c'è assolutamente posto per l'odio. Chi infatti potrebbe odiare i buoni, tranne che una persona stolta quant'altri mai? D'altra parte, odiare i cattivi è un atteggiamento privo di ragione. Infatti, come la debolezza per il corpo, così la disposizione al vizio costituisce, in certo qual modo, una malattia per lo spirito : perciò, se è vero che i malati nel corpo li giudichiamo niente affatto meritevoli di odio, ma piuttosto di compassione, a maggior ragione non si devono trattare ostilmente, ma semmai compassionare, coloro le cui menti sono tormentate dalla malvagità, malattia ben più grave di qualsiasi esaurimento fisico.

Da qui si può capire come si provochino tanti rivolgimenti

e sollecitare il destino di propria mano?
Se cercate la morte, è lei stessa che s'avvicina
di sua iniziativa e non frena i suoi rapidi cavalli
[volanti.
Loro,⁸ che già il serpente, il leone, la tigre, l'orso,
[il cinghiale
cercano di azzannare, son pur gli stessi che cercan
[di colpirsi tra di loro con la spada.
O è forse per i contrasti suscitati dai costumi
[discordi
che muovono iniqui attacchi e feroci guerre
e con le armi vogliono uccidersi a vicenda?
Non c'è giustificazione sufficiente per la crudeltà;
se vuoi assegnare un contraccambio appropriato
[ai meriti,
ama a giusto titolo i buoni e abbi compassione
[dei cattivi.

5.[5] A questo punto, io : Mi rendo perfettamente conto — dissi —
di qual sia la felicità o l'infelicità presente nelle azioni stesse, buone
o cattive, degli onesti e dei disonesti. D'altronde so ben valutare
come nella fortuna intesa alla maniera popolare ci siano elementi
buoni e cattivi; tra i sapienti, ad esempio, nessuno preferirebbe
essere esule, bisognoso, screditato, piuttosto che trascorrere una
prospera esistenza, restandosene in patria, ben provvisto di mezzi,
rispettato e onorato, capace di imporsi per la sua potenza. È così,
infatti, che la funzione della sapienza si realizza in maniera luminosa
e significativa, cioè quando la felice condizione dei governanti si
trasfonde, in qualche modo, nella popolazione che sta loro attorno e
quando, soprattutto, il carcere, <la pena di morte ⁹> e tutti gli altri
tormenti previsti dalla legge penale sono riservati piuttosto ai
cittadini pericolosi, per i quali, appunto, sono stati istituiti. Ed è di
questo, appunto, che io provo vivo stupore, come mai, cioè, le cose
vadano alla rovescia, e i buoni subiscano le pene dovute ai delitti,
mentre i cattivi si appropriano delle ricompense spettanti alla virtù;
da te vorrei sapere quale sia, a tuo parere, la ragione di una così
ingiusta confusione di valori. Proverei, certo, minor meraviglia se
credessi che la realtà si muove caoticamente, sotto la spinta
disordinata del caso. Ora, invece, la presenza di un Dio che governa

il mondo ingigantisce il mio stupore. E poiché egli assegna spesso cose piacevoli ai buoni e spiacevoli ai cattivi, ma anche, viceversa, cose sgradite ai buoni e gradite ai cattivi, questo, se non se ne scopre la motivazione, in che cosa mai dovrebbe apparir diverso dal disordine del caso?

Non c'è da stupirsi — rispose — se quando di una cosa si ignorano i princìpi che ne regolano l'attività, si creda poi che tale cosa proceda a caso e caoticamente; ma tu, benché ignori le cause di un così complesso ordinamento, tuttavia, dato che a governare il mondo è una guida buona, non devi dubitare che tutto accada nel giusto modo.

Se qualcuno ignora che le stelle di Arturo 10
corrono vicino alla sommità del polo,
o perché spostati lentamente il suo carro Boote
e tardi immerga le sue luci nel mare,
mentre si leva con corso fin troppo celere,
rimarrà attonito di fronte alla legge dell'alto cielo.
Qualora risplendano, pallidi, i soli corni alla luna

[piena,
oscurata dai con i d'ombra tenebrosa,
e quegli astri che aveva velato con il suo disco

[splendente,
ora. offuscata. Diana 11 li renda visibili.
si allarmano allor le genti per la loro comune

[ignoranza
e tempestano di colpi i bronzi.

Nessuno, invece, si meraviglia che i soffi di Coro 12
spingano a infrangersi sul litorale flutti spumeggianti
né che la massa della neve indurita dal freddo
si sciogla alla vampa infuocata del sole.

In questo caso, infatti, è agevole scorger le cause
nell'altro, invece, restando oscure, turbano i ruori.
Di tutti i fenomeni che il tempo propone raramente
e di quelli imprevisi stupisce l'instabile volgo.

Ma se si dissipa la nebbiosa incertezza
[dell'ignoranza,
essi cesseranno immediatamente di apparir
[eccezionali.

6.[6] È così — dissi io —, ma poiché ti sei assunta il compito di trar fuori dal loro involucro le cause delle realtà nascoste e di spiegare le ragioni che sono avvolte nell'oscurità, ti prego di espormi chiaramente le tue convinzioni a questo proposito, dal momento che questa mostruosa confusione della realtà è un fatto che mi turba quant'altri mai.

E lei, allora, sorridendo impercettibilmente : Tu — disse — mi inviti a trattare di un problema che di tutti è il più impegnativo da indagare e che ben difficilmente può essere trattato in modo abbastanza definitivo. Si tratta, in realtà, di una materia tale che, una volta ritagliato via un dubbio, innumerevoli altri ne ricrescono, come le teste dell'idra;¹³ e non c'è altra via d'uscita, salvo che li si soffochi con il fuoco vivacissimo della mente. Le questioni che solitamente si approfondiscono, al proposito, riguardano la « semplicità » della provvidenza, il corso del fato, gli imprevisti, la conoscenza e predestinazione divina, la libertà di scelta della volontà: e di quanto peso siano queste questioni lo puoi valutare anche tu. Ma poiché una parte della tua cura consiste proprio nella circostanza che tu conosca anche queste cose, noi, quantunque alle prese con limiti di tempo ben ristretti, cercheremo in ogni caso di giungere a una qualche conclusione. Ed anche se ti danno sollievo le pause distensive dei canti melodiosi, bisogna che tu rimandi per qualche tempo questo piacere, per darmi modo di svolgere le mie argomentazioni in rigoroso ordine logico.

Come vuoi, dissi io.

Allora, quasi prendendo le mosse da un principio diverso, così prese a discorrere : l'origine dell'intero creato, ogni evoluzione delle nature mutevoli e tutto ciò che, in qualsiasi modo, si muove, derivano le loro cause, il loro ordine, le loro forme distintive dall'immutabilità della mente divina. Essa, raccolta nella rocca della sua semplicità, ha determinato la complessa regola che presiede allo svolgimento degli eventi. Questa regola, quando la si considera entro la purezza stessa dell'intelligenza divina, si chiama provvidenza;¹⁴ quando, invece, viene riferita agli esseri che essa muove e dispone, dagli antichi è stata chiamata fato. Che si tratti di due cose diverse risulterà facilmente chiaro se si pone mente agli elementi caratterizzanti di ciascuna delle due : la provvidenza è infatti la stessa ragione divina che stabilmente riposta nel supremo essere,

signore di tutte le cose, tutte quante le governa; il fato, invece, è la disposizione inerente alle cose mutevoli, mediante la quale la provvidenza mantiene ciascuna cosa strettamente collegata al suo ordine. La provvidenza, appunto, abbraccia in ugual misura tutte le cose, per quanto diverse, per quanto innumerevoli; il fato, invece, regola il moto delle singole cose una volta che siano distribuite in luoghi, forme e tempi appropriati, di modo che questo svolgimento dell'ordine temporale in quanto è concentrato nella visione della mente divina è provvidenza; mentre questo stesso complesso in quanto distribuito e sviluppato in successione temporale si chiama fato.

Ora, quantunque si tratti di entità distinte, esse risultano tuttavia interdipendenti, perché l'ordine proprio del fato deriva dalla semplicità della provvidenza. Infatti, come l'artista prima concepisce nella mente il modello dell'opera da realizzare e poi la esegue in concreto, sviluppando in successione temporale la sua intuizione immediata e istantanea, in maniera analoga Dio mediante la provvidenza dispone singolarmente e immutabilmente la realtà progettuale; mediante il fato, invece, regola i meccanismi di realizzazione, in modi e tempi diversi, di quelle cose stesse che ha preordinato. Pertanto, sia che il fato si renda operante per mezzo di spiriti divini al servizio della provvidenza, sia che sviluppi la sua complicata trama con la collaborazione dell'anima o dell'intera natura, o mediante i movimenti dei corpi celesti, o per il tramite della virtù angelica, o grazie alla multiforme intraprendenza dei dèmoni, o infine con il contributo di alcuni di questi elementi ovvero di tutti insieme, una cosa risulta con ogni evidenza, cioè che la provvidenza è il principio formale, immobile e semplice, delle cose che devono essere attuate, il fato, invece, è il nesso mobile e l'ordine temporale di quelle cose di cui la divina semplicità ha disposto l'attuazione.

Di conseguenza, tutto quello che sottostà al fato è contemporaneamente soggetto alla provvidenza, alla quale è soggetto lo stesso fato; ma certe cose che sono poste sotto il diretto controllo della provvidenza trascendono il corso del fato; e sono quegli esseri che, per la loro prossimità alla suprema divinità, sono stabilmente fissi e risultano perciò al di fuori dell'ordine inerente alla mutevolezza del fato. E come tra cerchi concentrici rotanti intorno

allo stesso asse, il più interno si trova più vicino alla indivisibile semplicità del punto centrale, e, in relazione agli altri cerchi più esterni, costituisce, per così dire, una specie di perno intorno al quale essi girano, mentre il cerchio più esterno, ruotando con una circonferenza maggiore, si snoda in spazi tanto più ampi quanto più si allontana dall'indivisibile punto centrale, — se poi a questo ultimo si connette e riunisce qualcosa, pure questa viene ridotta a semplicità e cessa di estendersi e disperdersi nello spazio —; ecco: con procedimento analogo, ciò che si allontana maggiormente dalla mente suprema risulta avviluppato da maggiori lacci del fato e, viceversa, un essere in tanto è libero dal fato in quanto più si avvicina a colui che è il punto centrale di tutto quanto.

Se poi sta attaccato alla solida stabilità della mente suprema, restando immune dal moto, lascia alle sue spalle anche la forza necessitante del fato. Pertanto, come il ragionamento sta all'intuizione, come l'essere generato sta all'essere che esiste in sé, come il tempo sta all'eternità, come la circonferenza sta al centro, così sta il corso mutevole del fato in rapporto all'immutabile semplicità della provvidenza.

Questo corso trasmette il moto al cielo e agli astri, fa convivere tra di loro gli elementi, combinandoli di volta in volta e trasformandoli; ed esso produce quel che nasce e sostituisce quel che muore attraverso il prolungamento della specie, garantito da frutti e da semi. Ed è sempre esso che annoda tra di loro le azioni e le sorti degli uomini in un'inscindibile connessione causale e poiché il corso del fato proviene, risalendo alle origini, dalla immutabile provvidenza, anche le cause stesse risultano necessariamente immutabili. In realtà è proprio così che si realizza il miglior governo del creato, quando cioè la semplicità insita nella mente divina produce un ordine rigorosamente concatenato di cause e poi questo ordine stabilizza, con la propria immutabilità, le cose mutevoli e destinate altrimenti a sbandarsi caoticamente. Ne deriva che, per quanto a voi, assolutamente incapaci di rendervi conto di questo ordine, tutto sembri confuso e sconvolto, ciononostante tutte le cose sono ordinatamente disposte secondo una norma a loro appropriata, che le orienta al bene. Nulla c'è, infatti, che venga fatto a fin di male, neanche da parte degli stessi malvagi; questi, come si è già

abbondantemente dimostrato, cercano in realtà il bene, ma sono fuorviati da un malaccorto errore di valutazione; tanto è impensabile che l'ordine promanante dal vertice del sommo bene possa mai volgersi in direzione diversa da quella segnata dalla sua origine.

Ma quale confusione può mai essere più iniqua — dirai tu — di quella che risulta dal fatto che ai buoni toccano ora disgrazie, ora fortune, e ai cattivi, ugualmente, cose ora desiderabili, ora sgradevoli? Orbene, gli uomini trascorrono forse i loro giorni assistiti da un intuito così penetrante da rendere inevitabile che siano di fatto buoni o cattivi coloro che essi hanno appunto giudicato tali? Al contrario, proprio a questo proposito le valutazioni degli uomini sono contrastanti e quelli che gli uni ritengono meritevoli di premio, agli altri sembrano degni di castigo.

Ma ammettiamo che qualcuno sia in grado di distinguere i buoni dai cattivi; potrà per questo guardare anche dentro l'anima per vedere come è fatta la sua intima costituzione — adoperando un termine usato di solito per il corpo —? Non dissimile risulta, in realtà, la meraviglia di chi non sa darsi spiegazione dei motivi per cui, pur trattandosi sempre di corpi sani, ad alcuni facciano bene alimenti dolci, ad altri cibi amari e, così pure, perché alcuni malati trovino sollievo in medicine leggere, altri in preparati energici. Ma non se ne stupisce affatto il medico, che sa ben distinguere sintomi e caratteristiche della malattia e della salute stessa. Ora, cos'altro risulta che sia la salute delle anime, se non l'onestà? Cos'altro la malattia, se non il vizio? E chi altro custodisce il bene e allontana il male se non Dio, signore e medico delle anime? È lui che, dall'alto osservatorio della sua provvidenza, controlla le cose umane e sa ben valutare cosa a ciascuno sia appropriato e a ciascuno accorda quanto sa a lui appropriato. In questo, appunto, si realizza il prodigio meraviglioso dell'ordine inerente al fato, nel senso che, da parte di colui che ne possiede la conoscenza viene organizzato in modo tale da stupire coloro che tale conoscenza non hanno.

E per raccogliere in sintesi, a proposito della divina profondità, le poche osservazioni di cui è capace la ragione umana, ecco : quello che tu ritieni onesto e osservante della giustizia quant'altri mai può apparire altrimenti alla provvidenza onnisciente. Già il mio discepolo Lucano¹⁵ sottolineava come gli dèi avessero approvato la causa del vincitore, e invece Catone quella del vinto. Questo è il punto :

quanto vedi compiersi al di fuori delle tue aspettative corrisponde, in realtà, all'ordine appropriato alle cose, mentre per il tuo modo di vedere risulta una assurda confusione.

Ma ammettiamo che ci sia qualcuno così ben costumato che, nei suoi confronti, il giudizio divino e così pure quello umano coincidano; ma costui ha una forza d'animo limitatissima e qualora gli capiti qualche contrarietà, cesserebbe forse di coltivare la rettitudine, che non gli è servita a legare a sé stabilmente la fortuna. Per questo motivo la sapiente amministrazione provvidenziale risparmia costui, che dall'avversità potrebbe essere spinto al male, di modo che non abbia a subir prove difficili chi non vi è adatto. Un altro, invece, è perfettamente virtuoso, santo e vicino a Dio; la provvidenza ritiene ingiusto che questi sia colpito da avversità, quali che siano, fino al punto da non permettere che sia angustiato neppure da malanni fisici. Come disse, infatti, uno anche di me superiore:¹⁶

« È l'etere che ha fabbricato il corpo di un uomo sacro ».

Avviene poi spesso che ai buoni vengano affidate le leve del supremo potere, perché sia rintuzzata la marea montante della malvagità. Ad altri poi la provvidenza assegna sorti variamente combinate, in rapporto alle loro attitudini spirituali : ne tormenta alcuni perché un periodo ininterrotto di prosperità non li rammollisca; ne assilla altri mediante afflizioni perché consolidino le loro virtù con l'abitudine e l'allenamento alla pazienza. Ci sono alcuni, poi, che hanno paura, più del giusto, di quel che possono sopportare, altri, invece, che prendono alla leggera, più del giusto, quello che non possono sopportare; mediante le sciagure tutti costoro vengono messi in condizione di sperimentare le loro forze. Numerosi sono coloro che si sono assicurati rispetto e celebrità nei secoli al prezzo di una morte gloriosa; taluni, poi, con il loro contegno imperterrito di fronte ai supplizi, hanno offerto a tutti la dimostrazione che la virtù è inattaccabile dai mali; ed è indubitabile che tutto questo avviene in modo giusto e ordinato, e nell'interesse di coloro che ne sono oggetto.

In realtà, dalle medesime premesse deriva anche il fatto che ai malvagi toccano eventi ora spiacevoli, ora piacevoli. Degli spiacevoli, veramente, nessuno si stupisce, poiché tutti son convinti che se li sono meritati — e si tratta di punizioni che hanno la funzione sia di

distogliere gli altri dal mal fare, sia di correggere quegli stessi che ne sono investiti —, i piacevoli, poi, costituiscono per i buoni la prova eloquente di come debbano valutare un tipo di felicità che vedono spesso al servizio dei malvagi. E in questo ambito, credo che venga anche soppesata la circostanza che esistono persone di indole tanto impetuosa e sconsiderata da poter essere esacerbate fino al delitto da una condizione di povertà; la provvidenza cura questa loro malattia con un rimedio adatto : l'abbondanza di denaro. Quest'altro, osservando la propria coscienza macchiata di turpitudini, e facendo un raffronto tra se stesso e la propria condizione fortunata, comincia forse a tremare di fronte alla prospettiva di una perdita dolorosa proprio di tutto quello la cui presenza lo rende ora felice; egli si deciderà allora a cambiar condotta e, per la paura che la fortuna si allontani, si allontana lui stesso dall'iniquità. Altri sono stati travolti in una meritata rovina ad opera di una felicità indegnamente vissuta; ed anche a un certo numero di malvagi è stato accordato il diritto di punire, perché ciò costituisse, per i buoni, un mezzo per esercitarsi e, per i cattivi, un'occasione di castigo. Infatti, come tra onesti e malvagi non esiste concordia alcuna, così gli stessi malvagi non possono andar d'accordo tra di loro. E come potrebbe essere altrimenti, dal momento che, lacerata com'è dai vizi la loro coscienza, ciascuno di loro è in disaccordo con se stesso e fa spesso cose che, una volta fatte, gli risultano chiaramente da non farsi?

Da ciò la somma provvidenza ha ricavato spesso il risultato prodigioso che fossero dei cattivi a rendere buoni altri cattivi. Certe persone, infatti, quando gli sembra di subir ingiustizie ad opera di individui ancor peggiori di loro, ardendo di odio per chi gli fa del male, ritornano spesso alla pratica della virtù, spinte dal desiderio di essere diverse da coloro che odiano. In realtà, la divina potenza è la sola per cui anche i mali si trasformano in beni, poiché, utilizzandoli per il giusto verso, ne ricava un qualche risultato di bene. Tutte le cose, infatti, sono inserite in un ordine ben preciso, di modo che se qualcosa si sottrae alla regolare funzione cui è assegnata in questo ordine, ricade pur sempre in un ordine, sia pur diverso dal precedente, perché nel regno della provvidenza nulla rimanga soggetto al capriccio del caso.

« Mi è però difficile dire tutto ciò come un dio ».17

A un uomo, infatti, risulta intrinsecamente impossibile comprendere con la sua intelligenza o spiegare con le sue parole tutti i meccanismi dell'opera divina. Basti aver penetrato anche solo questo, ossia che Dio, creatore di tutti gli esseri, dispone per parte sua tutto in ordine al bene e mentre conserva premurosamente le cose, che ha prodotto a sua somiglianza, elimina ogni male dai confini del suo Stato per mezzo della sequenza necessariamente determinata del fato. Ne deriva che qualora tu prenda in considerazione l'ordine provvidenziale, debba convincerti come di tutti quei mali che, secondo l'opinione generale, abbondano sulla terra, non ne esista in realtà nessuno in nessuna parte. Ma noto che tu, già da tempo gravato dal peso del problema e affaticato dalla lunghezza del ragionamento, ti attendi un poco di sollievo da un canto poetico. Eccotene dunque un assaggio, di modo che, ristorato, tu possa riprendere con maggior risolutezza la strada verso nuove conquiste.

Se tuoi, sagace, indagare con la mente pura
le leggi dell'eccelso Iddio,¹⁸
guarda le altezze del sommo cielo;
là, per la perfetta armonia dell'universo,
le stelle conservano l'antica pace.
Il sole, messo in moto dal fiammeggiante ardore,
non impedisce il corso gelido di Diana,¹⁹
e l'Orsa,²⁰ che al sommo polo del mondo
piega i suoi rapidi giri,
mai bagnata nella profondità del mare occidentale,
non desidera tuffare le sue fiamme nell'oceano,
pur vedendo tutte le altre stelle immergersi.
Sempre con uguali alternative di tempo,
Vespero²¹ annunzia l'ombra della sera
e Lucifero²² riconduce il giorno dator di vita.
Così il vicendevole amore- rinnova
gli eterni corsi, e dalle regioni stellate
esula la guerra della discordia.
Quest'armonia concilia con giuste leggi
gli elementi, cosicché, in reciproca gara,
quegli umidi facciano luogo agli aridi
e il freddo si combini con il caldo,
il fuoco sospeso nell'aria voli verso l'alto

e la terra giaccia, gravata dal suo peso.
Per queste cause, al tepore della primavera,
la stagione fiorita spira i suoi profumi,
l'estate torrida dissecca le messi,
ritorna poi l'autunno carico di frutti,
e l'inverno è inondato dagli acquazzoni scroscianti.
Questa giusta mescolanza produce e alimenta
tutto ciò che sulla terra spira vita;
ed è la stessa che trascina a sé, occulta e fa sparire
tutto quanto è nato, sprofondandolo in un supremo
[tramonto.

Sublime, intanto, siede il creatore,
e, governando, piega il corso dell'universo,
re e signore, fonte e origine,
legge e arbitro sapiente della giustizia,
e quegli elementi che, con il moto, spinge ad
[andare,
ritraendoli a sé, li arresta, e fissa quelli vaganti;
se, infatti, volgendo indietro i dritti corsi,
non li costringesse di nuovo in spire circolari,
quegli elementi che ora l'ordine stabile tiene
[insieme,

separati dalla loro fonte, si dissolverebbero.
Questo è l'amore comune a tutti quanti gli esseri :
essi desiderano essere regolati da un fine di bene,
perché non potrebbero durare altrimenti,
se, indirizzando l'amor loro al punto di partenza
non ritornassero alla causa che ha dato loro l'essere.

7.[7] Sei dunque ormai in grado di intuire quale sia il seguito di tutto quel che abbiamo detto?

Quale è mai? domandai.

Che è sicuramente buona — rispose — ogni condizione di fortuna.

E in che modo ciò può accadere? chiesi ancora.

Presta attenzione, rispose. Poiché ogni tipo di sorte, piacevole o spiacevole che sia, viene assegnato sia per premiare o esercitare i buoni, sia per punire o correggere i malvagi, ogni tipo è buono, risultando esso o giusto o utile.

Si tratta certo — dissi io — di un ragionamento più che vero; se poi rifletto sul concetto di provvidenza o di fato, che tu poco fa mi

hai spiegato, trovo che la tua convinzione poggia su solidi fondamenti. Ma, se sei d'accordo, consideriamola tra quelle che tu poc'anzi hai proposto come convinzioni paradossali.

E come mai? domandò lei.

Perché nel linguaggio ordinario degli uomini si parla, e anche con insistenza, di cattiva sorte, a proposito di certuni.

Vuoi dunque — chiese — che ci avviciniamo per un poco al modo di parlare popolare della gente comune perché non sembri che ci siamo troppo distaccati, per così dire, dalla pratica dell'umanità?

Come vuoi, dissi.

Dunque, non pensi forse che sia buono quel che giova?

È così, risposi io.

E giova la sorte che tiene in esercizio o corregge?

Lo ammetto, risposi.

È dunque una buona sorte?

Non potrebbe essere altrimenti.

Ma questa è la sorte, appunto, sia di coloro che, stando dalla parte della virtù, lottano contro le avversità, sia di quelli che, staccandosi dai vizi, si incamminano sulla via della virtù.

Non posso negarlo, dissi.

Ora, la sorte piacevole, che viene concessa in premio ai buoni, è forse stimata cattiva dalla gente?

Niente affatto, anzi è stimata ottima, com'è in realtà.

E, infine, quella sorte che, essendo dolorosa, punisce i cattivi con giusto castigo, il popolo la ritiene forse buona?

Al contrario, la ritiene la più infelice che si possa immaginare.

Vedi dunque se noi, seguendo l'opinione della gente, non abbiamo ricavato una conclusione davvero paradossale.

E quale sarebbe? chiesi io.

Da tutto quello che si è ammesso risulta buona, interamente e in ogni caso, la sorte di coloro che sono in possesso della virtù, o in cammino verso di essa, o vicini a raggiungerla, mentre è interamente pessima la sorte di quelli che rimangono nella malvagità.

Questo — dissi — è vero, per quanto nessuno oserebbe ammetterlo.

Perciò — riprese — un uomo sapiente ha il dovere di non allarmarsi ogni qual volta si trova impegnato nella lotta con la sorte, come a un uomo coraggioso non è confacente turbarsi ogni volta che

risuona l'allarme della guerra. Le difficoltà stesse, infatti, offrono ad entrambi un'occasione adatta : a questo per estendere la sua gloria, all'altro per perfezionare la sua sapienza. La virtù (*virtus*)²³ si chiama così proprio per questo, perché essa, poggiando sulle sue forze (*vires*), non si lascia vincere dalle contrarietà; e d'altra parte, voi siete venuti al mondo per progredire nella virtù e non per affogar tra le gioie e marcire tra i piaceri. Nel vostro spirito voi combattete duramente la vostra battaglia contro ogni tipo di sorte, per impedirle di abbattervi, quando è dolorosa, o di corrompervi, quando è gradevole. Tenetevi saldamente nel giusto mezzo; tutto quello che rimane al di sotto o va oltre ad esso non è compatibile con la felicità e non riceve il premio per la fatica sostenuta. Sta, infatti, nelle vostre mani la possibilità di costruirvi la sorte quale la preferite; ogni sorte, infatti, che appare dolorosa, se non serve a mantenere in esercizio o a correggere, serve a punire.

Vendendo una guerra di due quinquenni,
il vendicatore Atride,²⁴ con la devastazione della
[Frigia,
purificò il talamo tradito del fratello.
Ed egli, volendo far vela con la flotta
e propiziare i venti con sacrificio di sangue,
si spoglia della sua qualità di padre
e, spietato sacerdote, consacra agli dèi²⁵ il misero
[collo della figlia.

Pianse l'itaco Ulisse²⁶ i perduti compagni
che il feroce Polifemo, riverso nell'enorme
[antro,
fece sparire nel suo ventre immane;
ma poi, smanando per il volto accecato,
costui scontò il piacere con amare lacrime.
Dalle sue dure fatiche ebbe fama Ercole; ²⁷
egli domò i superbi Centauri,
tolse la spoglia al feroce leone,
trafisse gli uccelli con frecce infallibili,
sottrasse i pomi al vigile drago,
raccogliendo nella sua sinistra il peso dell'aureo
[metallo,

con triplice catena trascinò via Cerbero.
Si narra anche che, vincitore, diede in pasto
alle quattro cavalle il loro crudel padrone.

Fece perir l'Idra, bruciandone le teste velenose,
sfigurato da lui in fronte, il dio fluviale Acheloo
si sprofondò nelle acque, vergognoso del suo

[aspetto.

Abbatté Anteo sulle sabbie libiche,
con l'uccisione di Caco diede soddisfazione a

[Evandro,

e le sue spalle, destinate a sostenere il mondo

[eccelso,

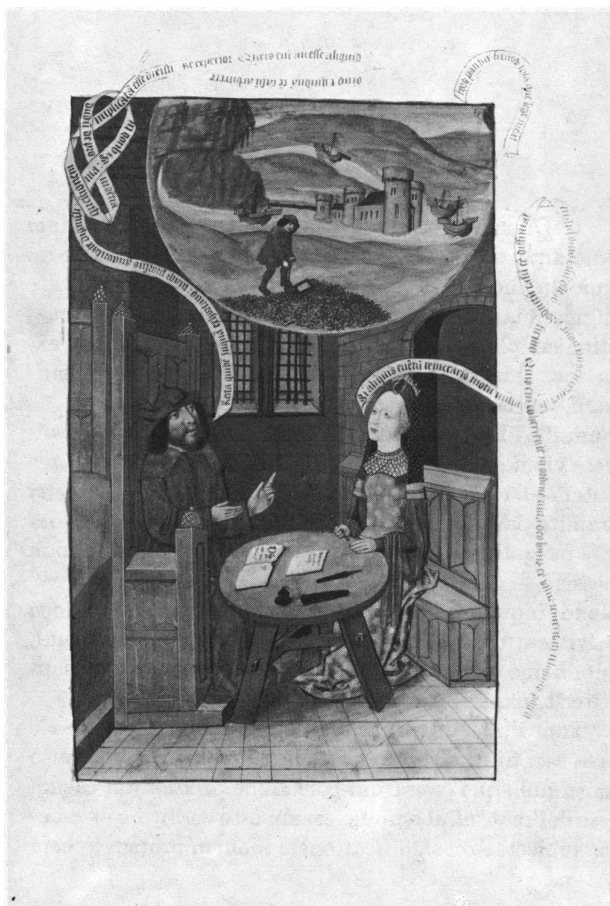
le macchiò di bava il setoloso cinghiale.

Come ultima fatica egli sostenne il cielo,
senza piegare il collo e ottenne il cielo
in premio, appunto, dell'ultima fatica.

Andate ora, forti, dove vi guida l'eccelsa via
del grande modello. Perché, senza difese,
scoprite le spalle, in fuga? Se superate la terra

[vi è premio il cielo.

La miniatura che nel codice di Berlino illustra il quinto libro (folio 179 r°) raffigura, come al solito, nella scena principale, Boezio che conversa con la Filosofia: le frasi riportate negli svolazzi dei filatteri riguardano il caso e la provvidenza che costituiscono l'argomento del quinto libro. Gli stessi temi sono ripresi nella parte alta della tavola, dove spicca la figura di un contadino che vangando ha scoperto uno scrigno prezioso. Alle sue spalle s'apre un paesaggio roccioso con una fortezza, e un'ansa fluviale su cui veleggiano quattro grosse navi.



1 Viene qui presentata la successione delle « sfere » degli elementi secondo la concezione tolemaica: al centro dell'universo sta la terra; poi viene la sfera dell'aria; quindi quella del fuoco, a cui seguono le sfere dei pianeti, delle stelle fisse e infine l'empireo.

2 *gelidi senis* « del gelido vegliardo » : si tratta del pianeta Saturno, detto « gelido » perché ritenuto, e a ragione, assai freddo, data la sua distanza dal sole; e « vegliardo » perché identificato nell'astrologia antica con l'omonima divinità italica, che regnò fino a tarda età sulla penisola.

3 [*idem*] : il Büchner — il cui testo critico è riprodotto nella presente edizione — espunge come interpolato il primo dei due *idem*, che sono entrambi concordemente attestati dai codici più autorevoli. In effetti uno dei due pronomi risulta superfluo. Il Rand, nella sua edizione, conserva entrambi

i dimostrativi, mentre il Bieler li pone tra due segni di croce, indicanti un passo irrimediabilmente corrotto.

4 L'affermazione di Platone che Boezio riferisce si trova nell'ultima parte del *Gorgia*.

5 Il « Neritio condottiero » è Ulisse, così chiamato già da Ovidio (*Tristia*, I, 5, v. 57), dall'isolotto di Nerito, presso Itaca, patria di Ulisse. « Neritio » vale quindi « Itacense ». Il carme boeziano rievoca l'episodio omerico (*Odissea*, libro X) di Ulisse e Circe, la « bella dea, nata dalla stirpe del Sole ». Spinto dalla forza del vento, l'eroe approda all'isola della maga Circe, che con i suoi incantesimi trasforma i compagni di Ulisse in fiere («leone di Marmarica», è l'equivalente dei «leoni punici» del libro III, nota 5). Con l'aiuto di Mercurio («l'alata divinità arcadica »), che mediante un'erba prodigiosa lo rende immune dai sortilegi della dea, Ulisse vince Circe, la innamora di sé e ottiene che i suoi compagni ritornino nelle loro sembianze primitive.

6 *Cerealia*, propriamente « le cose appartenenti a Cerere », ossia le messi e quel che se ne ricava, di cui Cerere è la divina dispensatrice.

7 *caecos* : i codici migliori hanno *caeco*, che è la lezione — per la verità difficilmente comprensibile — seguita dal Büchner. Il Peiper, nella prima edizione critica della *Consolatio*, aveva emendato *caeco* in *caecos*, correzione seguita poi dal Rand e accolta anche nella presente edizione (è il solo caso in cui ci si discosta dal testo del Büchner).

8 «Loro, che...»: sono gli uomini, che invece di unirsi in solidarietà per difendersi dai pericoli della natura ostile, si sbranano tra di loro.

9 « *nex* » è congettura del Rand: i codici riportano a questo punto una lacuna o presentano lezioni evidentemente corrotte.

10 La stella di Arturo, « guardiano dell'Orsa », si trova nei pressi dell'Orsa Maggiore e, con altre otto stelle, forma la costellazione di Boete (in greco Βούτης, « bifolco »), nell'emisfero boreale.

11 *Phoebe*, propriamente, dal greco Φοίβη, la « Pura », la « Risplendente », per analogia con Febo, il « Puro » il «Risplendente», di cui è sorella; Febe è un epiteto di Artemide-Diana, divinità della luna, come Febo lo è del sole. Il passo si riferisce agli effetti provocati dall'eclisse di luna sul volgo ignorante, che attribuisce al fenomeno un significato magico e crede di poter contribuire a « liberare » l'astro producendo strepito che metta in fuga i cattivi geni. La consuetudine di « tempestare di colpi i bronzi » durante l'eclisse, diffusa nel mondo antico — ne parlano Tibullo, Giovenale, Plinio il Vecchio — è sopravvissuta in Europa fino al medioevo.

12 Coro è il vento di nordovest (maestrale), portatore di tempeste e di burrasche (cfr. anche nota 7 libro I).

13 Il riferimento è all'Idra di Lerna, il mostruoso serpente mitologico le cui

numeroso teste poterono essere annientate da Ercole solo con l'aiuto del fuoco. Qui le « teste » sono i dubbi che devono essere soffocati « con il fuoco vivacissimo della mente ».

14 *providentiali* del concetto di « provvidenza » Boezio dà qui una definizione che è al tempo stesso neoplatonica e cristiana (cfr. L. Obertello, *op. cit.*, p. 700 e sgg.). Ma il sostantivo *providentia* e il verbo da cui deriva, *providere*, — termini che da questo momento sono destinati ad apparire sempre più frequentemente nella trattazione — hanno in latino un'estensione semantica che non trova riscontro nei corrispondenti italiani (« provvidenza » e « provvedere »), conservando essi, anche nell'uso filosofico, il loro significato primitivo di « visione da lontano », « previsione », « prescienza » e di « conoscere in anticipo, prevedere ». Questo crea al traduttore non poche difficoltà, che qui s'è cercato di superare usando di volta in volta il termine ch'è sembrato più appropriato.

15 È qui parafrasato da Boezio un famoso verso della *Farsaglia* (I, 128) del poeta latino Marco Anneo Lucano (39-65) chiamato « mio discepolo » dalla Filosofia, perché iniziato allo studio dello stoicismo da Seneca, che era zio del poeta.

16 Non si sa chi sia l'autore dell'esametro citato da Boezio e non tramandato da alcuna altra fonte. Dovendosi trattare di un personaggio autorevolissimo — dal momento che la Filosofia lo proclama a lei « superiore » — i critici hanno pensato a Parmenide e alla sua opera, in gran parte perduta, *Sulla natura*.

17 Il verso greco è citato *dall'Iliade* (XII, 176).

18 *celsi... Tonantis*, propriamente « dell'eccelso Tonante ». Tonante era un epiteto di Giove, in quanto dio del fulmine e del tuono. Dai poeti cristiani il termine fu attribuito a Dio, signore del cielo.

19 *Phoebes*, « di Febe », ossia « di Diana, divinità lunare » (cfr. nota 11, libro IV).

20 Si tratta dell'Orsa Minore che, essendo posta in prossimità del polo nord celeste, non tramonta mai.

21-22 Vespero e Lucifero sono due denominazioni del pianeta Venere, in quanto astro della sera e del mattino (cfr. nota 35 libro I).

23 *virtus... vires*: s'è reso necessario riportare tra parentesi nella traduzione i termini latini per dar ragione del gioco di parole usato da Boezio, che fa derivare *virtus* (« virtù ») dalla radice di *vires* (« forze »); in realtà *virtus* non è etimologicamente imparentata con *vires*, ma con *vir* (« uomo »). Cfr. la voce *virtus* in A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, pp. 738-739.

24 Il « vendicatore Atride » è Agamennone : egli, infatti, gui dando la spedizione degli Achei contro Troia e il suo territorio (la « Frigia »), vendicò il

fratello Menelao dell'affronto subito ad opera del troiano Paride, che gli aveva rapito la moglie Elena. Di Agamennone si ricorda — nei versi successivi — anche un altro famoso episodio: l'uccisione della figlia Ifigenia, offerta dal padre in sacrificio agli dei per ottenere venti pro pizi alla flotta achea in partenza per Troia.

25 *foederat*, propriamente « unisce con un patto » (da *foedus*, patto, alleanza). Il termine, che si adatta con qualche difficoltà al contesto, è attestato in questa forma dai codici più auto revoli; in altri codici si trova *foedarat* («aveva insanguinato», da *foedare*), che è assai più appropriato quanto al senso, ma improponibile per ragioni metriche: (trattandosi di saffici endecasillabi, la seconda sillaba del primo piede deve essere breve, mentre in *foedarat* è lunga). In qualche codice più recente si trova anche la forma *foderat* (« aveva scavato », « ave va squarciato », da *fodere*), ripresa anche nell'antica versione greca del monaco bizantino Planude (σφαγίασσε).

26 È richiamata l'avventura di Ulisse, l'eroe di Itaca (« itaco »), che vendica i compagni uccisi e divorati dal ciclope Polifemo, accecando il mostro dall'occhio solitario (*Odissea*, 1. IX).

27 Del mitico eroe greco, Ercole, figlio di Zeus e di Alcmena e personificazione della forza e del valore, sono qui ricordate le celebri « dodici fatiche » che gli procurarono l'immortalità e che, nell'interpretazione mistica, furono poi intese come le opere dell'anima per elevarsi alla divinità.

LIBER V.

1.[1] Dixerat orationisque cursum ad alia quaedam tractanda atque expedienda vertebat. Tum ego : Recta quidem, inquam, exhortatio tuaque prorsus auctoritate dignissima; sed quod tu dudum de providentia quaestionem pluribus aliis implicitam esse dixisti, re experior. Quaero enim, an esse aliquid omnino et quidnam esse casum arbitrere.

Tum illa: Festino, inquit, debitum promissionis absolvere viamque tibi, qua patriam reveharis, aperire. Haec autem etsi perutilia cognitu, tamen a propositi nostri tramite paulisper aver sa sunt verendumque est, ne deviis fatigatus ad emetiendum rectum iter sufficere non possis.

Ne id, inquam, prorsus vereare ; nam quietis mihi loco fuerit ea, quibus maxime delector, agnoscere. Simul, cum omne disputationis tuae latus indubitata fide constiterit, nihil de sequentibus ambigatur.

Tum illa: Morem, inquit, geram tibi, simulque sic orsa est : Si quidem, inquit, aliquis eventum temerario motu nullaue causarum conexione productum casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo et praeter subiectae rei significationem inanem prorsus vocém esse decerno; quis enim coercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest? Nam nihil ex nihilo exsistere vera sententia est, cui nemo umquam veterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subiecto hoc omnium de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum. At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur ; quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est, qualem paulo ante definivimus.

Quid igitur, inquam, nihilne est, quod vel casus vel fortuitum iure appellali queat ? An est aliquid, tametsi vulgus lateat, cui vocabula ista conveniant ?

Aristoteles meus id, inquit, in Physicis et brevi et veri propinqua ratione definivit.

Quonam, inquam, modo?

Quotiens, ait, aliquid cuiuspiam rei gratia geritur aliudque

quibusdam de causis, quam quod intendebatur, obtingit, casus vocatur, ut si quis colendi agri causa fodiens humum defossi auri pondus inveniat. Hoc igitur fortuitu quidem creditur accidisse, verum non de nihilo est ; nam proprias causas habet, quarum inprovisus inopinatusque concursus casum videtur operatus. Nam nisi cultor agri humum foderet, nisi eo loci pecuniam suam depositor obruisset, aurum non esset inventum. Hae sunt igitur fortuiti causae compendii, quod ex obviis sibi et confluentibus causis, non ex gerentis intentione provenit. Neque enim vel qui aurum obruit vel qui agrum exercuit, ut ea pecunia repperiretur, intendit, sed, uti dixi, quo ille obruit, hunc fodisse convenit atque concurrat. Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his, quae ob aliquid geruntur, eventum. Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili conexione procedens, qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.

Rupis Achaemeniae scopulis, ubi versa sequentum
pectoribus figit spicula pugna fugax,
Tigris et Euphrates uno se fonte resolvunt
et mox abiunctis dissociantur aquis.
Si coeant cursumque iterum revocentur in unum,
confluat, alterni quod trahit unda vadi,
convenient puppes et vulsi flumine trunci
mixtaque fortuitos implicet unda modos;
quos tamen ipsa vagos terrae declivia casus

10. ~~10~~ regitis et lapsi defluus ordo regit.

Sic, quae permissis fluitare videtur habenis,
fors patitur frenos ipsaque lege meat.

2.[2] Animadverto, inquam, idque, uti tu dicis, ita esse consentio. Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit ?

Est, inquit; neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. Nam quod ratione uti naturaliter potest, id habet iudicium, quo quidque discernat; per se igitur fugienda optandave dinoscit. Quod vero quis optandum esse iudicat, petit; refugit vero, quod aestimat esse fugiendum. Quare, quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas, sed hanc non in omnibus aequam esse constituo. Nam supernis divinisque substantiis et perspicax iudicium et incorrupta voluntas et efficax optatorum praesto est potestas. Humanas vero animas liberiores quidem esse necesse est, cum se in mentis divinae speculatione conservant, minus vero, cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus colligantur. Extrema vero est servitus, cum vitiis deditae rationis propriae possessione ceciderunt. Nam ubi oculos a summae luce veritatis ad inferiora et tenebrosa deiecerint, mox inscitiae nube caligant, perniciosis turbantur affectibus, quibus accedendo consentiendoque, quam invexere sibi, adiuvant servitutem et sunt quodam modo propria libertate captivae. Quae tamen file **ab** aeterno cuncta prospiciens providentiae cernit intuitus et suis quaeque meritis praedestinata disponit.

Πάντ' ἐφορᾷν καὶ πάντ' ἐπαχούειν

puro clarum lumine Phoebum
melliflui canit oris Homerus;

qui tamen intima viscera terrae
non valet aut pelagi radiorum
infirmi perfringere luce.
Haud sic magni conditor orbis
huic ex alto cuncta tuenti
nulla terrae mole resistunt,
non nox atris nubibus obstat.
Quae sint, quae fuerint veniantque,
uno mentis cernit in ictu;
quem, quia respicit omnia solus,
verum possis dicere solem.

3.[3] Tum ego : En, inquam, difficiliore rursus ambiguitate confundor.

Quaenam, inquit, ista est ? Iam enim, quibus perturbare, coniecto. Nimium, inquam, adversari ac repugnare videtur praenosceri universa deum et esse ullum | libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est, quod providentia futurum esse praeviderit. Quare si ab aeterno non facta hominum modo, sed etiam Consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim vel factum aliud ullum vel quaelibet exsistere poterit voluntas, nisi quam nescia falli providentia divina praesenserit. Nam si aliorum, quam provisae sunt, detorqueri valent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta, quod de deo credere nefas iudico.

Neque enim illam probo rationem, qua se quidam credunt hunc quaestionis nodum posse dissolvere. Aiunt enim non ideo quid esse eventurum, quoniam id providentia futurum esse prospexerit, sed e

contrario potius, quoniam quid futurum est, id divinam providentiam latere non posse eoque modo necessarium hoc in contrariam relabi partem. Neque enim necesse esse contingere, quae providentur, sed necesse esse, quae futura sunt, provideri, quasi vero, quae cuius rei causa sit, praescientiae futurorum necessitatis an futurorum necessitas providentiae, laboretur ac non illud demonstrare nitamur, quoquo modo sese habeat ordo causarum, necessarium esse eventum praescitarum rerum, etiam si praescientia futuris rebus eveniendi necessitatem non videatur inferre.

Etenim si quispiam sedeat, opinionem, quae eum sedere coniectat, veram esse necesse est atque e converso rursus, si de quopiam vera sit opinio. quoniam sedet, eum sedere necesse est. In utroque igitur necessitas inest, in hoc quidem sedendi, at vero in altero veritatis. Sed non idcirco quisque sedet, quoniam vera est opinio, sed haec potius vera est, quoniam quempiam sedere praecessit. Ita eum causa veritatis ex altera parte procedat, inest tamen communis in utraque necessitas. Similia de providentia futurisque rebus ratiocinari patet; nam etiam si idcirco, quoniam futura sunt, providentur, non vero ideo, quoniam providentur, eveniunt, nihilo minus tamen a deo vel ventura provideri vel provisa necesse est evenire provisa, quod ad perimendam arbitrii libertatem solum satis est.

Iam vero quam praeposterum est, ut aeternae praescientiae temporalium rerum eventus causa esse dicatur! Quid est autem aliud arbitrari ideo deum futura, quoniam sunt eventura, providere, quam putare, quae olim acciderunt, causam summae illius esse providentiae ? Ad haec sicuti, cum quid esse scio, id ipsum esse necesse est, ita, cum quid futurum novi, id ipsum futurum esse necesse est; sic fit igitur, ut eventus praescitae rei nequeat evitari.

Postremo si quid aliquis aliorum, atque sese res habet, existimet, id non modo scientia non est, sed est opinio fallax ab scientiae veritate longe diversa. Quare si quid ita futurum est, ut eius certus ac necessarius non sit eventus, id eventurum esse praesciri qui poterit ? Sicut enim scientia ipsa impermixta est falsitati, ita id, quod ab ea

concipitur, esse aliter, atque concipitur, nequit. Ea namque causa est, cur mendacio scientia careat, quod se ita rem quamque habere necesse est, uti eam sese habere scientia comprehendit. Quid igitur ? Quonam modo deus haec incerta futura praenoscit ? Nam si inevitabiliter eventura censet, quae etiam non evenire possibile est, fallitur, quod non sentire modo nefas est, sed etiam voce proferre. At si ita, uti sunt, ita ea futura esse decernit, ut aequae vel fieri ea vel non fieri posse cognoscat, quae est haec praescientia, quae nihil certum, nihil stabile comprehendit ? Aut quid hoc refert vaticinio illo ridiculo Tiresiae

Quicquid dicam, aut erit aut non?

Quid etiam divina providentia humana opinione praestiterit, si uti homines incerta iudicat, quorum est incertus eventus ? Quodsi apud illum rerum omnium certissimum fontem nihil incerti esse potest, certus eorum est eventus, quae futura firmiter ille praescierit. Quare nulla est humanis consiliis actionibusque libertas, quas divina mens sine falsitatis errore cuncta prospiciens ad unum alligat et constringit eventum.

Quo semel recepto quantus occasus humanarum rerum consequatur, liquet. Frustra enim bonis malisque praemia poenaeve proponuntur, quae nullus meruit liber ac voluntarius motus animorum. Idque omnium videbitur iniquissimum, quod nunc aequissimum iudicatur, vel puniri improbos vel remunerari probos, quos ad alterutrum non propria mittit voluntas, sed futuri cogit certa necessitas. Nec vitia igitur nec virtutes quicquam fuerint, sed omnium meritorum potius mixta atque indiscreta confusio, quoque nihil sceleratius excogitari potest, cum ex providentia rerum omnis ordo ducatur nihilque consiliis liceat humanis, fit, ut vitia quoque nostra ad bonorum omnium referantur auctorem. Igitur nec sperandi aliquid nec deprecandi ulla ratio est; quid enim vel speret quisque vel etiam deprecetur, quando optanda omnia series inflexa conectit ? Auferetur igitur

unicum illud inter homines deumque
commercium sperandi scilicet ac deprecandi, si
quidem iustae humilitatis pretio
inaestimabilem vicem divinae gratiae
promeremur, qui solus modus est, quo cum deo
colloqui homines posse videantur illique
inaccessae luci quoque, quam impetrent, ipsa
supplicandi ratione coniungi. Quae si recepta
futurorum necessitate nihil virium habere
credantur, quid erit, quo summo illi rerum
principi conecti atque adhaerere possimus?
Quare necesse erit humanum genus, uti paulo
ante cantabas, dissaeptum atque disiunctum
suo fonte fatiscere.

Quaenam discors foedera rerum
causa resolvit ? Quis tanta deus
veris statuit bella duobus,
ut, quae carptim singula constant,
eadem nolint mixta iugari?
An nulla est discordia veris
semperque sibi certa cohaerent,
sed mens caecis obruta membris
nequit oppressi luminis igne
eorum tenues noscere nexus?
Sed cur tanto flagrat amore

veri tectas reperire notas?
 Scitne, quod appetit anxia nosse ?
 Sed quis nota scire laborat ?
~~10~~ si nescit, quid caeca petit ?
 Quis enim quicquam nescius optet
 aut quia valeat nescita sequi
 quove inveniatur ? Quis reppertam
 queat ignarus noscere formam ?
~~20~~, cum mentem cerneret altam,
 pariter summam et singula norat ?
 Nunc membrorum condita nube
 non in totum est oblita sui
 summamque tenet singula perdens.
~~30~~ tur quisquis vera requirit,
 neutro est habitu; nam neque novit
 nec penitus tamen omnia nescit,
 sed, quam retinens meminit, summam
 consulit alte visa retractans,
~~40~~ servatis queat oblitas
 addere partes.

4.[4] Tum illa: Vetus, inquit, haec est de providentia querela M.que
 Tullio, cum divinationem distribuit, vehementer agitata tibi que ipsi
 res diu prorsus multumque quaesita, sed haudquaquam ab ullo
 vestrum hactenus satis diligenter ac firmiter expedita. Cuius caliginis
 causa est, quod humanae ratiocinationis motus ad divinae
 praescientiae simplicitatem non potest
 amoveri; quae si ullo modo cogitari queat,
 nihil prorsus relinquetur ambigui. Quod ita

demum patefacere atque expedire temptabo, si prius ea, quibus moveris, expendero.

Quaero enim, cur illam solventium rationem minus efficacem putes, quae quia praescientiam non esse futuris rebus causam necessitatis existimat, nihil impediri praescientia arbitrii libertatem putat. Num enim tu aliunde argumentum futurorum necessitatis trahis, nisi quod ea, quae praesciuntur, non evenire non possunt? Si igitur praenotio nullam futuris rebus adicit necessitatem, quod tu etiam paulo ante fatebare, quid est, quod voluntarii exitus rerum ad certum cogantur eventum? Etenim positionis gratia, ut, quid consequatur, advertas, statuamus nullam esse praescientiam. Num igitur, quantum ad hoc attinet, quae ex arbitrio veniunt, ad necessitatem cogantur?

Minime.

Statuamus iterum esse, sed nihil rebus necessitatis iniungere; manebit, ut opinor, eadem voluntatis integra atque absoluta libertas. Sed praescientia, inquires, tametsi futuris eveniendi necessitas non est, signum tamen est necessario ea esse ventura. Hoc igitur modo, etiam si praecognitio non fuisset, necessarios futurorum exitus esse constaret; omne etenim signum tantum, quid sit, ostendit, non vero efficit, quod designat. Quare demonstrandum prius est nihil non ex necessitate contingere, ut praenotionem signum esse huius necessitata appareat; alioquin si haec nulla est, ne illa quidem eius rei signum poterit esse, quae non est. Iam vero probationem firma ratione subnixam constat non ex signis neque petitis extrinsecus argumentis, sed ex convenientibus necessariisque causis esse ducendam.

Sed qui fieri potest, ut ea non proveniant, quae futura esse providentur? Quasi vero nos ea, quae providentia futura esse praenoscit, non esse eventura credamus ac non illud potius arbitremur, licet eveniant, nihil tamen, ut evenirent, sui natura necessitatis habuisse. Quod hinc facile perpendas licebit; plura

etenim, duna fiunt, subiecta oculis intuemur, ut ea, quae in quadrigis moderandis atque flectendis facere spectantur aurigae, atque ad hunc modum cetera. Num igitur quicquam iliorum ita fieri necessitas ulla compellit ?

Minime ; frustra enim esset artis effectus, si omnia coacta moverentur.

Quae igitur, cum fiunt, carent existendi necessitate, eadem, prius quam fiant, sine necessitate futura sunt.

Quare sunt quaedam eventura, quorum exitus ab omni necessitate sit absolutus. Nam illud quidem nullum arbitror esse dicturum, quod, quae nunc fiunt, prius quam fierent, eventura non fuerint ; haec igitur etiam praecognita liberos habent eventus. Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his, quae fiunt, ita praescientia futuro rum nihil his, quae ventura sunt, necessitatis importat. Sed hoc, inquis, ipsum dubitatur, an earum rerum, quae necessarios exitus non habent, ulla possit esse praenotio.

Dissonare etenim videntur putasque, si praevideantur, consequi necessitatem, si necessitas desit, minime praesciri nihilque scientia comprehendi posse nisi certum. Quodsi, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem ; aliter enim, ac sese res habeat, arbitrari ab integritate scientiae credis esse diversum.

Cuius erroris causa est, quod omnia, quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat, quae sciuntur. Quod totum contra est ; omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam, ut hoc brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit ; ille eminens manens totum simul iactis radiis intuetur, hic vero cohaerens orbi atque coniunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem

partibus comprehendit. Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam puram mentis acie contuetur.

In quo illud maxime considerandum est : nam superior comprehendendivisamplectiturinferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans concepta forma, quae subsunt, etiam cuncta diiudicat, sed eo modo, quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit. Nam et rationis universum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. Ratio quoque, cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia vel sensibilia comprehendit. Haec est enim, quae conoeptionis suae universale ita definit: homo est animai bipes rationale. Quae cum universalis notio sit, tum imaginabilem sensibilemque esse rem nullus ignorat, quod illa non imaginatione vel sensu, sed in rationali conceptione considerat. Imaginatio quoque, tametsi ex sensibus visendi formandique figuras sumpsit exordium, sensu tamen absente sensibilia quaeque collustrat non sensibili, sed imaginaria ratione iudicandi.

Videsne igitur, ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum, quae cognoscuntur, utantur? Neque id iniuria; nam cum omne iudicium iudicantis actus existat, necesse est, ut suam quisque operam non ex aliena, sed ex propria potestate perficiat.

~~Qu~~ondam Porticus attulit
obscuros nimium senes,
qui sensus et imagines
e corporibus extimis
~~5~~redant mentibus imprimi,
ut quondam celeri stilo
mos est aequore paginae,
quae nullas habeat notas,
pressas figere litteras.
~~30~~d mens si propriis vicens
nihil motibus explicat,
sed tantum patiens iacet
notis subdita corporum
cassasque in speculi vicem
~~15~~rum reddit imagines,
unde haec sic animis viget
cernens omnia notio?
Quae vis singula perspicit
aut quae cognita dividit?
~~20~~ae divisa recolligit
alternumque legens iter
nunc summis caput inserit,
nunc decedit in infima,
tum sese referens sibi
~~25~~ris falsa redarguit?
Haec est efficiens magis
longe causa potentior,
quam quae materiae modo
impressas patitur notas.
~~30~~aecedit tamen excitans

ac vires animi movens
vivo in corpore passio.
Cum vel lux oculos ferit
vel vox auribus instrepat
~~35~~ in mentis vigor excitus,
quas intus species tenet
ad motus similes vocans
notis applicat exteris
introrsumque reconditis
~~40~~ in his miscet imagines.

5.[5] Quodsi in corporibus sentiendis, quamvis afficiant instrumenta sensuum forinsecus obiectae qualitates animique agentis vigorem passio corporis antecedit, quae in se actum mentis provocet excitetque interim quiescentes intrinsecus formas, si in sentiendis, inquam, corporibus animus non passione insignitur, sed ex sua vi subiectam corpori iudicat passionem, quanto magis ea, quae cunctis corporum affectionibus absoluta sunt, in discernendo non obiecta extrinsecus sequuntur, sed actum suae mentis expediunt! Hac itaque ratione multiplices cognitiones diversis ac differentibus cessere substantiis. Sensus enim solus cunctis aliis cognitionibus destitutus immobilibus animantibus cessit, quales sunt conchae maris quaeque alia saxis haerentia nutriuntur; imaginatio vero mobilibus beluis, quibus iam inesse fugiendi appetendive aliquis videtur affectus. Ratio vero humani tantum generis est sicut intellegentia sola divini; quo fit, ut ea notitia ceteris praestet, quae suapte natura non modo proprium, sed ceterarum quoque notitiarum

subiecta cognoscit.

Quid igitur, si ratiocinationi sensus imaginatioque refragentur nihil esse illud universale dicentes, quod sese intueri ratio putet ? Quod enim sensibile vel imaginabile est, id universum esse non posse, aut igitur rationis verum esse iudicium nec quicquam esse sensibile aut, quoniam sibi notum sit plura sensibus et imaginationi esse subiecta, inanem conceptionem esse rationis, quae, quod sensibile sit ac singulare, quasi quiddam universale consideret. Ad haec, si ratio contra respondeat se quidem et quod sensibile et quod imaginabile sit in universitatis ratione conspiciere, illa vero ad universitatis cognitionem aspirare non posse, quoniam eorum notio corporales figuras non posset excedere, de rerum vero cognitione firmiori potius perfectiorique iudicio esse credendum, in huius modi igitur lite nos, quibus tam ratioeinandi quam imaginandi etiam sentiendique vis inest, nonne rationis potius causam probaremus ?

Simile est, quod humana ratio divinam intellegentiam futura, nisi ut ipsa cognoscit, non putat intueri. Nam ita disseris: Si qua certos ac necessarios habere non videantur eventus, ea certo eventura praesciri nequeunt. Harum igitur rerum nulla est praescientia; quam si etiam in his esse credamus, nihil erit, quod non ex necessitate proveniat. Si igitur, uti rationis participes sumus, ita divinae iudicium mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi cedere oportere iudicavimus, sic divinae sese menti humanam suinmittere rationem iustissimum censeremus. Quare in illius summae intellegentiae cacumen, si possumus, erigamur ; illic enim ratio videbit, quod in se non potest intueri, id autem est, quonam modo etiam, quae certos exitus non

habent, certa tamen videat ac definita
praenotio neque id sit opinio, sed summae
potius scientiae nullis terminis inclusa
simplicitas.

Quam variis terras animalia permeant figuris!
Namque alia extento sunt corpore pulveremque
verrunt
continuumque trahunt vi pectoris incitata sulcum;
sunt quibus alarum levitas vaga verberetque ventos
~~Et~~ liquido longi spatia aetheris enatet volatu;
haec pressisse solo vestigia gressibusque gaudent
vel virides campos transmittere vel subire silvas.
Quae variis videas licet omnia discrepare formis,
prona tamen facies hebetes valet ingravare sensus.
~~Unica~~ gens hominum celsum levat altius cacumen,
atque levis recto stat corpore despicitque terras.
Haec, nisi terrenus male desipis, ammonet figura:
Qui recto caelum vultu petis exserisque frontem.
in sublime feras animum quoque, ne gravata pessum
~~Inf~~erior sidat mens corpore Celsius levato.

6.[6] Quoniam igitur, uti paulo ante monstratum est, omne, quod
scitur, non ex sua, sed ex comprehendentium natura cognoscitur,
intueamur nunc, quantum fas est, quis sit divinae substantiae status,
ut quaenam etiam scientia eius sit, possimus agnoscere. Deum igitur
aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est.
Quid sit igitur aeternitas, consideremus ; haec enim nobis naturam
pariter divinam scientiamque patefaciet. Aeternitas igitur est
interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex
collatione temporalium clarius liquet. Nam quicquid vivit in

tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti, sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero iam perdidit; in hodierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse nec desinat vitaque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura **nondum**, transacta iam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totani pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

Unde non recte quidam, qui, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initiurn temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est. Neque deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae. Hunc enim vitae immobilis praesentarium statum infinitus ille temporalium rerum motus imitatur, cumque eum effingere atque aequare non possit, ex immobilitate deficit in motum, ex simplicitate praesentiae decrescit in infinitam futuri ac praeteriti quantitatem et, cum totam pariter vitae suae plenitudinem nequeat possidere, hoc ipso, quod aliquo modo numquam esse desinit, illud, quod implere atque exprimere non potest, aliquatenus videtur aemulari alligans se ad qualemcumque praesentiam huius exigui volucrisque momenti, quae,

quoniam manentis illius praesentiae quandam gestat imaginem, quibuscumque contigerit, id praestat, ut esse videantur. Quoniam vero manere non potuit, infinitum temporis iter arripuit eoque modo factum est, ut continuaret eundo vitam, cuius plenitudinem complecti non valuit permanendo. Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum.

Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam, quae sibi subiecta sunt, comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaeque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praevidentiam pensare velis, qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praevidentia, sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Quid igitur postulas, ut necessaria fiant, quae divino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse, quae videant? Num enim, quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus?

Minime.

Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernit aeterno. Quare haec divina praenotio naturam rerum proprietatemque non mutat taliaque apud se praesentia spectat, qualia in tempore olim futura provenient. Nec rerum iudicia confundit unoque suae mentis intuitu tam necessarie quam non necessarie ventura dinoscit, sicuti vos, cum pariter ambulare in terra hominem et oriri in caelo solem videtis,

quamquam simul utrumque conspectum tamen discernitis et hoc voluntarium, illud esse necessarium iudicatis. Ita igitur cuncta dispiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat apud se quidem praesentium, ad condicionem vero temporis futurarum. Quo fit, ut hoc non sit opinio, sed veritate potius nixa cognitio, cum exstaturum quid esse cognoscit, quod idem existendi necessitate carere non nesciat.

Hic si dicas, quod eventurum deus videt, id non evenire non posse, quod autem non potest non evenire, id ex necessitate contingere, meque ad hoc nomen necessitatis adstrin gas, fatebor rem quidem solidissimae veritatis, sed cui vix aliquis nisi divini speculator accesserit. Respondebo namque idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri. Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut, si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, id esse aliter, ac notum est, nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed condicionis adiectio; nulla enim necessitas cogit incedere voluntate gradientem, quamvis eum tum, cum graditur, incedere necessarium sit. Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturae habeat necessitatem. Atqui deus ea futura, quae ex arbitrii libertate proveniunt, praesentia contuetur ; haec igitur ad intuitum relata

divinum necessaria fiunt per condicionem divinae notionis, per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. Fient igitur procul dubio cuncta, quae futura deus esse praenoscit, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio, quae quamvis eveniant, existendo tamen naturam propriam non amittunt, qua, prius quam fierent, etiam non evenire potuissent.

Quid igitur refert non esse necessaria, cum propter divinae scientiae condicionem modis omnibus necessitatis instar eveniet? Hoc scilicet, quod ea, quae paulo ante proposui, sol oriens et gradiens homo, quae dum fiunt, non fieri non possunt, eorum tamen unum prius quoque, quam fieret, necesse erat exsistere, alterum vero minime. Ita etiam, quae praesentia deus habet, dubio procul existent, sed eorum hoc quidem de rerum necessitate descendit, illud vero de potestate facientium. Haud igitur iniuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur, necessaria, si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta, sicuti omne, quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare.

Sed si in mea, inquires, potestate situm est mutare propositum, evacuabo providentiam, cum, quae illa praenoscit, forte mutavero. Respondebo propositum te quidem tuum posse deflectere, sed quoniam et id te posse et, an facias quove convertas, praesens providentiae veritas intuetur, divinam te praescientiam non posse vitare, sicuti praesentis oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate

converteris.

Quid igitur, inquires, ex meane dispositione scientia divina mutabitur, ut, cum ego nunc hoc, nunc illud velim, illa quoque noscendi vices alternare videatur ? — Minime. Omne namque futurum divinus praecurrit intuitus et ad praesentiam propriae cognitionis retorquet ac revocat nec alternat, ut aestimas, nunc hoc, nunc aliud praenoscendi vice, sed uno ictu mutationes tuas manens praevenit atque complectitur. Quam comprehendendi omnia visendique praesentiam non ex futurarum proventu rerum, sed ex propria deus simplicitate sortitus est. Ex quo illud quoque resolvitur, quod paulo ante posuisti, indignum esse, si scientiae dei causam futura nostra praestare dicantur. Haec enim scientiae vis praesentaria notione cuncta complectens rebus modum omnibus ipsa constituit, nihil vero posterioribus debet.

Quae cum ita sint, manet intemerata mortalibus arbitrii libertas nec iniquae leges solutis omni necessitate voluntatibus praemia poenasque proponunt. Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius deus visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat bonis praemia, malis supplicia dispensans. Nec frustra sunt in deo positae spes precesque, quae cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt. Aversamini igitur vitia, **colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite.** Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis iudiois cuncta oernentis.

LIBRO V

1.[1] Questo aveva detto, e volgeva ora il corso del suo ragionamento a trattare e a sviluppare altri problemi. Allora io : Giusta, certo — soggiunsi — la tua esortazione e senz'altro ben degna della tua autorità. Per parte mia, io sperimento nella realtà quanto tu hai detto poc'anzi, che cioè il problema della provvidenza estende le sue ramificazioni a numerose altre questioni. Quel che devo chiederti, infatti, è se tu ritenga che esista in assoluto un qualche caso e che cosa esso sia.

E lei, allora: Mi affretto ad assolvere il debito della mia promessa — disse — e ad aprirti la strada per la quale tu possa tornare in patria. Questi problemi però, per quanto ne sia assai utile la conoscenza, si discostano tuttavia un poco dalla linea del nostro programma, e c'è da temere che, affaticato dalle digressioni, tu non possa essere in grado di percorrere fino in fondo la diritta via.

E io : Non devi assolutamente temere ciò — risposi — ; infatti il conoscere quei problemi per i quali nutro il massimo interesse avrà su di me un effetto riposante. Al tempo stesso, una volta che ogni aspetto della tua dimostrazione si sia evidenziato in tutta la sua incontrovertibile credibilità, non si potranno più avere perplessità sulle conseguenze.

Allora lei : Asseconderò la tua volontà — disse, e nello stesso tempo così cominciò : Secondo alcuni, il caso consiste in un evento prodotto da un moto irrazionale ed è quindi privo di ogni connessione causale; ora, io affermo che questo caso non esiste affatto e dichiaro che è vocabolo del tutto vuoto di senso, estraneo cioè al significato autentico della realtà cui esso si riferisce. Quale spazio, infatti, può essere lasciato alla casualità, se è vero che Dio tutto regola e governa nell'ordine? Infatti, che nulla dal nulla provenga è un'affermazione che non è mai stata messa in discussione da nessuno degli antichi, per quanto essi, ponendola come fondamento, si può dire, di ogni ragionamento sulla natura, non la riferissero al principio operante, bensì al soggetto materiale. Ma se qualcosa potesse prodursi senza cause, essa sembrerebbe esser stata

prodotta dal nulla; che se ciò è impossibile, allora non è neppure possibile che esista il caso, quale l'abbiamo definito poco fa.

Non c'è dunque nulla — chiedi io — che possa giustamente chiamarsi o caso o avvenimento fortuito? Oppure c'è qualcosa, per quanto rimanga ignoto alla gente, cui si attagli questo vocabolo?

Il mio Aristotele¹ — rispose lei — risolve questo problema nella *Fisica*, con un ragionamento sintetico e più che verosimile.

E in qual modo? domandai io.

Ogni volta che per un qualche scopo si fa qualcosa — rispose — e si ottiene, per determinate cause, un risultato diverso da quello che ci si era proposto, questo si chiama caso; come, per esempio, se qualcuno, scavando la terra per coltivare il suo campo, vi trovasse sotterrato un tesoro. Orbene, questo si crede sia avvenuto casualmente, ma in realtà esso non risulta dal nulla; ha infatti delle proprie cause, il cui impreveduto e impensabile concorso sembra, appunto, aver prodotto il caso. Se, infatti, il coltivatore non avesse scavato la terra, se chi depositò il denaro non l'avesse sotterrato proprio in quel punto, l'oro non sarebbe stato trovato. Queste sono, dunque, le cause dell'insperato guadagno, che deriva da cause convergenti e confluenti e non dall'intenzione di chi agisce. Infatti, né chi ha nascosto l'oro né chi ha lavorato il campo hanno avuto di mira il ritrovamento di quel denaro, ma, come ho già detto, il tutto è avvenuto per il concorso e la convergenza di due circostanze, che cioè, l'uno scavasse proprio dove l'altro aveva nascosto. Si può quindi, in conclusione, definire il caso come evento imprevedibile prodotto da cause confluenti in azioni che si compiono per qualche motivo. E a far sì che le cause concorrano e convergano è quell'ordine che procede con inderogabile connessione, ordine che, discendendo dalla fonte della provvidenza, dispone ogni cosa a proprio luogo e tempo.

Dagli scogli della rupe Achemenia,² dove i

[combattenti, volti in fuga,
trafiggon con saette i petti degli inseguitori,
il Tigri e l'Eufrate sgorgano da un'unica fonte
e presto, diramandosi le loro acque, si separano.
Se si riunissero e, di nuovo, tornassero a formare

[un unico corso,
confluirebbe ciò che ora trascina l'onda dell'uno e
[dell'altro fiume,
si incontrerebbero le barche e i tronchi divelti dalla
[corrente,
e l'onda rimescolata travolgerebbe fortuite
[combinazioni;
eventi che, per quanto instabili, sono determinati
[dalla stessa pendenza del suolo
e dalla tendenza ordinata a scorrere all'in giù,
[propria del rapido gorgo.
Così la sorte, che sembra scorrere a briglie sciolte,
subisce freni ed essa pure procede secondo legge.

2.[2] Mi rendo conto — dissi io — e convengo che le cose stanno come tu dici. Ma in questa successione di cause tra di loro concatenate c'è qualche possibilità di scelta per la nostra libertà, oppure la catena del fato imprigiona anche i moti stessi dello spirito umano?

Ma sì che c'è — disse lei —, né ci potrebbe mai essere una natura razionale che non abbia, in quanto tale, la libertà di decisione. Infatti, l'essere che naturalmente può usare della ragione ha un criterio con il quale può discernere ogni cosa: distingue, quindi, per conto suo, le cose che sono da evitare e quelle che sono da desiderare. E ciò che giudica desiderabile, cerca di averlo, mentre fugge da ciò che giudica utile evitare. Di conseguenza, in quegli stessi esseri nei quali c'è ragione, c'è anche la libertà di volere e di non volere; aggiungo però che questa libertà non è uguale in tutti. Infatti, nelle sostanze celesti è presente, oltre a un giudizio penetrante e a una volontà incorrotta, anche la capacità di ottenere quelle cose che esse desiderano. Le anime umane, poi, risultano, necessariamente, più libere proprio quando si conservano nella contemplazione della mente divina, meno, invece, quando si abbassano agli esseri materiali, e meno ancora quando sono incatenate nelle membra terrene. Estrema schiavitù è poi, quando le anime, dedite ai vizi, sono decadute dal possesso della loro naturale ragione. Non appena, infatti, abbiano abbassato gli occhi dalla luce della suprema verità agli esseri inferiori e tenebrosi, restano ben presto annabbiate dalla nube dell'ignoranza e turbate da affetti

dannosi; accostandosi e acconsentendo a tali affetti, esse ribadiscono la servitù che si sono tirata addosso e si ritrovano, in certo qual modo, prigioniere della propria libertà. Nondimeno, quello sguardo della provvidenza che ha ogni cosa davanti fin dall'eternità vede tutto questo e dispone ciascuna cosa, predestinandola secondo il merito proprio.

«~~Il~~^{Ché} tutto veda e tutto ascolti » 3
con il suo puro lume il chiaro Febo
canta Omero dalla dolce bocca;
esso, tuttavia, non ha la forza di penetrare,
con la luce dei suoi raggi
le intime viscere della terra o del mare.
Non così il creatore dell'immenso mondo;
a lui che dall'alto vede ogni cosa
non fanno schermo con la loro mole i mondi,
non si oppone la notte con le sue caliginose nubi.
Le cose che furono, che sono e che saranno
con un solo lampo della sua mente scruta
e lui, poiché solo vede tutte le cose,
si potrà chiamare vero sole.

3.[3] Allora io : Ecco — dissi —, mi sento di nuovo confondere da una perplessità ancor più tormentosa.

E qual'è mai — chiese lei — codesta tua perplessità? Ma immagino già da quali idee tu sia turbato.

Mi sembra — dissi — che ci sia un'insanabile contraddizione nell'affermazione che, da una parte, Dio conosce in anticipo tutte le cose e che, dall'altra, per la nostra libertà sussiste una qualche possibilità di scelta. Infatti, se Dio vede in anticipo tutte le cose e in nessun modo può sbagliare, è inevitabile che si verifichi quello che la divina provvidenza ha previsto che debba verificarsi. Di conseguenza, se preconosce dall'eternità non soltanto le azioni umane, ma anche i disegni e i voleri, non vi sarà libertà di decisione; perché non può esistere alcun altro fatto o volere, quale che sia, se non quello di cui la provvidenza divina, immune da errori, abbia già avuto in anticipo conoscenza. Se, infatti, le cose possono orientarsi diversamente da come sono state previste, non ci sarà una sicura prescienza del futuro, ma piuttosto un'opinione incerta, cosa, questa,

che ritengo empio credere nei confronti di Dio.

E non posso poi approvare quel ragionamento per mezzo del quale certuni credono di poter risolvere il nodo della questione. Dicono infatti che non già una cosa si verifica per il fatto che la provvidenza ha previsto che essa si verificherà, ma, al contrario piuttosto, per il fatto che una cosa avverrà non può sfuggire alla provvidenza divina; in tal modo la necessità andrebbe a ricadere sulla parte opposta. Secondo costoro, dunque, non è fatale che accadano quelle cose che sono previste, ma è fatale che siano previste quelle cose che devono succedere; quasi che il problema tormentoso fosse, a questo punto, di sapere qual sia il rapporto delle cause : se cioè la prescienza sia la causa della necessità delle cose future, o se la necessità delle cose future sia la causa della prescienza; e non ci sforzassimo invece di far luce su quest'altro punto, e cioè che, in qualunque rapporto stiano tra di loro le cause, è fatale che si verifichino le cose previste, anche se la prescienza non sembra imporre alle cose future la necessità di avverarsi.

E infatti, posto che qualcuno stia seduto, è logico che sia vera l'opinione per la quale si ritiene che egli stia seduto e, reciprocamente, posto che sia vera l'opinione secondo cui uno stia seduto, è logico che egli stia davvero seduto. In ambedue i casi, dunque, c'è necessità logica; in quest'ultimo: dello star seduto, nel primo caso: della verità. Ora, non è che uno stia seduto per il fatto che è vera l'opinione al proposito, ma, piuttosto, questa è vera perché è stata preceduta dal fatto che quello stesse seduto. Così, per quanto la causa della verità derivi da questa seconda parte, c'è tuttavia in ambedue una medesima necessità. È chiaro che gli stessi ragionamenti si possono fare a proposito della provvidenza e delle cose future; infatti, anche se esse sono previste per il fatto che devono accadere e non si verificano invece per il semplice fatto di essere previste, non è meno logico, tuttavia, che da Dio siano previste le cose che avverranno, e che le cose previste avvengano in quanto previste, il che, da solo, è sufficiente a sopprimere completamente ogni libertà di determinazione. Giacché, quale controsenso logico sarebbe mai il dire che l'avverarsi delle cose temporali è causa dell'eterna prescienza! E che differenza c'è mai tra il credere che Dio preveda le cose future per il fatto che accadranno e il pensare che le cose già accadute nel passato siano causa di quella

somma preveggenza? Inoltre, allo stesso modo che, quando so che una cosa è, risulta logico che quella cosa sia, così, quando conosco che una cosa avverrà, è fatale che quella cosa avvenga; ne deriva, dunque, che non si possa evitare l'avverarsi di una cosa prevista.

Infine, se qualcuno ritiene che qualcosa stia diversamente da come sta in realtà, questo pregiudizio non solo non è scienza, ma è opinione fallace e ben diversa dalla verità della scienza. Perciò, se qualcosa potrà avverarsi in modo tale che il suo avverarsi non sia certo e necessario, come si potrà conoscere in anticipo che quella cosa avverrà? Come, infatti, la scienza, in sé, non contiene nessun elemento di falsità, così ciò che da essa è concepito non può essere diverso da come è concepito. La causa, appunto, per cui la scienza è immune da errore consiste nel fatto che ogni cosa, per logica necessità, sta in quel modo in cui la scienza conosce che essa sta. E dunque? In che modo Dio conosce in anticipo questi futuri incerti? Se, infatti, ritiene che inevitabilmente avverranno cose che possono anche non avvenire, si sbaglia, cosa, questa, che è sacrilego non soltanto pensare, ma anche solo enunciare. Ma se le cose, così come sono, egli le vede proiettate nel futuro, in modo, cioè, da conoscere che esse possono indifferentemente avverarsi o non avverarsi, che tipo di prescienza sarebbe mai questa che non racchiude nulla di sicuro, nulla di determinato? E in che cosa differisce tutto questo da quel ridicolo vaticinio di Tiresia

Tutto quel che io dico, o avverrà o non avverrà? 4

E in che cosa la prescienza divina sarebbe superiore al modo di pensare umano, se, come gli uomini, giudica incerte quelle cose il cui avverarsi è incerto? Ma se presso quella fonte certissima di tutte le cose non ci può essere nulla di incerto, risulta allora certo l'avverarsi di quelle cose di cui ha decisamente previsto che accadranno. Non sussiste perciò libertà alcuna per le decisioni e le azioni umane, poiché la divina mente, tutto prevedendo senza possibilità d'errore, le vincola e circoscrive a un ben preciso risultato.

Una volta accettata questa conclusione, ogni valore umano è evidentemente destinato a eclissarsi. È privo di senso, infatti, fissare premi o castighi per buoni e cattivi, quando nessun'attività libera e volontaria dello spirito li ha meritati. E apparirebbe iniqua al

massimo grado quell'esigenza che ora è sentita come giustissima, cioè che i malvagi siano puniti e gli onesti remunerati, mentre a orientarli nell'uno o nell'altro senso non è la loro personale volontà, ma vi sono costretti dalla forza necessitante che determina il futuro. E non ci sarebbero più, per nessun verso, vizi e virtù, ma piuttosto una inestricabile, disordinata confusione di valori e, cosa di cui nulla si può immaginare di più empio, avverrebbe che, derivando l'intero ordine universale dalla provvidenza e nulla essendo consentito alla decisione umana, anche i nostri vizi si dovrebbero attribuire all'autore di tutti i beni. A questo punto non ha più nessun senso sperare o pregare; cosa mai, infatti, uno dovrebbe sperare o pregare, quando le cose su cui si può esercitare il desiderio risultano concatenate tra di loro secondo una successione rigorosa? Verrà, dunque, eliminato quell'unico rapporto possibile tra uomini e Dio, che consiste appunto nello sperare e nel pregare, se è vero che noi, in premio di un doveroso riconoscimento della nostra bassezza, meritiamo l'inestimabile contraccambio della grazia divina, che è la sola via per cui sembra che gli uomini possano entrare in colloquio con Dio e congiungersi con quella inaccessibile luce, grazie all'atto stesso della preghiera, prima ancora di essere stati esauditi. Ora, se, ammesso il carattere necessitante del futuro, tutto questo appare privo di efficacia, a quale altro mezzo ricorreremo per poterci congiungere e restare uniti al supremo signore delle cose? Sarà perciò inevitabile che il genere umano, come poco fa dicevi tu nei tuoi versi, sradicato e dissociato dalla sua fonte, sprofondi nel nulla.

Qualcuna causa di discordia dissolse mai
l'accordo degli esseri? Qual dio pose
tra due veri un'ostilità così profonda
che, mentre ciascuno separatamente sta saldo,
messi insieme ricusano di combinarsi?
O, invece, non esiste discordia tra vero
e vero e s'accordan sempre, saldamente, tra di loro,
ma la mente, sepolta in cieche membra,⁵
non riesce, al riflesso di un bagliore velato,
distinguere gli esili nessi delle cose?
Ma perché brucia per tanto desiderio
di scoprire i caratteri reconditi del vero?

Sa già quel che, ansiosa, aspira a conoscere?
Ma chi s'affanna a conoscer quel che già gli è
[noto?
Se, invece, l'ignora, perché lo ricerca alla cieca?
Chi mai potrebbe desiderare una qualche cosa
[senza conoscerla
e chi sarebbe in grado di inseguir cose ignote,
o dove potrebbe mai trovarle? Ed anche se le
[trova,
come potrebbe riconoscerle, se ne ignora i
[connotati?
O forse, al tempo in cui contemplava la mente
[eccelsa,
conobbe le cose nel loro insieme ed anche ad una
[ad una?
Ed ora, racchiusa nella tetra nebbia delle membra,
non s'è scordata totalmente di sé,
conserva l'idea del tutto, mentre dimentica i
[particolari.
Pertanto, chiunque ricerca il vero
si trova in posizione mediana : ché non lo conosce,
e tuttavia non lo ignora completamente,
ma, mentre tiene ben fermo il tutto che ricorda,
cerca rievocando le cose che ha visto in cielo,
di riuscire ad aggiungere alle parti rimaste
i particolari dimenticati.

4.[4] E lei, allora : È d'antica data — riprese — questa controversia a proposito della provvidenza, e già discussa con grande passione da M. Tullio 6 nell'esposizione dei vari problemi relativi alla divinazione; si tratta di un argomento cui tu stesso hai dedicato ricerche senz'altro lunghe e approfondite,7 ma che in nessun caso è stato finora sviscerato da nessuno di voi con sufficiente accuratezza e sicurezza. La causa dell'oscurità in cui rimane avvolto sta nel fatto che l'attività del ragionamento umano non può accostarsi alla semplicità della prescienza divina; se questa potesse, in qualche modo, essere colta dalla ragione, sarebbe eliminato senz'altro ogni motivo di perplessità. Ed è questo, appunto. che io mi proverò di chiarirti e spiegarti. non senza aver prima messo in discussione i pregiudizi da cui sei turbato.

Mi domando, infatti, perché tu ritenga scarsamente probante il ragionamento di coloro i quali risolvono il problema partendo dal principio che, non essendo la prescienza, a loro giudizio, causa di necessità per le cose future, la libertà di determinazione non risulta per nulla soppressa dalla prescienza stessa. Da dove, infatti, deduci tu la prova della necessità delle cose future se non dal fatto che le cose di cui si ha una conoscenza non possono non verificarsi? Se dunque la conoscenza preventiva non aggiunge nessun carattere di necessità alle cose future, cosa che hai ammesso anche tu poc'anzi, che motivo c'è perché il libero, determinarsi delle cose sia costretto a esiti obbligati? A puro titolo di ipotesi, perché tu ne rilevi le conseguenze, supponiamo a questo punto che non esista alcuna prescienza. Forse che, in questo caso, le cose che provengono da decisione volontaria dovrebbero essere soggette a necessità?

No assolutamente.

Supponiamo ancora che la prescienza esista, ma che non imponga nessun carattere di necessità alle cose; rimarrà ugualmente intatta e assoluta, penso io, la libertà della volontà. Ma la prescienza, dirai, anche ammesso che non costituisca un elemento necessitante per il verificarsi delle cose future, rimane tuttavia l'indizio certo che esse necessariamente avverranno. Ragionando in questo modo, risulterebbe, quindi, che gli avvenimenti futuri sarebbero necessari, anche se non fosse esistita una conoscenza preventiva; ogni indizio, infatti, indica ciò che è, non determina ciò che designa. Perciò occorre prima dimostrare come non ci sia nulla che non avvenga per necessità, e solo successivamente risulterà che la cognizione anticipata costituisce un indizio di tale necessità; in caso contrario, se cioè questa non esiste, neppure la prescienza potrà, evidentemente, essere indizio di una cosa che non esiste. E poi, lo sappiamo bene, una dimostrazione che si fondi su solide basi razionali si deve desumere non da semplici indizi o da argomentazioni estrinseche, ma da motivazioni appropriate e necessarie.

Ma come può accadere, dirai, che non si verifichino quelle cose di cui è previsto che avverranno? Come se io credessi che possano non realizzarsi quelle cose di cui la provvidenza sa in anticipo che si verificheranno, e la mia convinzione non fosse piuttosto quest'altra,.

cioè che esse, sebbene avvengano, non hanno avuto, al loro interno, nessun elemento necessitante perché avvenissero. Di tutto ciò ti sarà facilmente possibile avere una esatta valutazione da questo esempio : noi osserviamo molte cose mentre accadono sotto i nostri occhi, come i gesti che si vedono fare dagli aurighi nel guidare e far voltare le quadrighe, e, analogamente, tante altre cose. Orbene, qualcuna di queste cose è forse costretta da qualche necessità ad accadere come accade?

No, affatto; perché sarebbe vanificato il valore dell'umana attività se tutto si muovesse perché costretto fatalmente a muoversi.

Quelle cose dunque che, mentre accadono, sono esenti dalla necessità di esistere, è naturale che, prima che accadano, siano in condizione di accadere senza necessità. Ci sono perciò cose che accadranno, la cui attuazione è libera da ogni necessità. Nessuno, credo, vorrà infatti dire che, prima che avvenissero, le cose che ora avvengono non siano state nella condizione di cose che sarebbero avvenute; queste cose, dunque, benché conosciute in anticipo, sono libere nella loro attuazione. In realtà, come la scienza delle cose presenti non comporta nessun carattere di necessità a quanto nel presente si verifica, così la prescienza delle cose future non comporta nessun carattere di necessità in ordine a quanto si verificherà nel futuro. Ma, dirai, proprio qui sta il dubbio, se cioè possa sussistere una qualche conoscenza preventiva di quelle cose la cui attuazione non è necessaria. A tuo parere, infatti, esiste contraddizione, perché sei convinto che, se sono previste, assumono il carattere di necessità, se manca invece il carattere di necessità, non possono assolutamente essere conosciute in precedenza, e che nulla può essere oggetto di conoscenza, se non è certo. E se poi le cose di incerta attuazione sono previste come se fossero certe, si tratterebbe allora di un modo aberrante di pensare, non di vera scienza; perché, tu credi, contrasta con il rigore della scienza il ritenere che una cosa stia diversamente da come sta in realtà.

L'origine di questo errore sta nel fatto che, tutto quanto si conosce, ciascuno è convinto di conoscerlo in forza soltanto dell'essenza e della natura delle cose stesse conosciute. In realtà è tutto il contrario ; tutto quel che si conosce, infatti, viene compreso non secondo l'essenza ad esso propria, ma piuttosto secondo la facoltà di chi conosce. Un piccolo esempio può chiarire questo concetto : pur

restando sempre la stessa, la sfericità di un corpo viene percepita in un modo dalla vista, in un altro modo dal tatto ; la vista, ponendosi a una certa distanza dall'oggetto, e proiettando su di esso i suoi raggi, lo abbraccia per intero simultaneamente; il tatto, invece, entra in contatto con la sfera, la palpa e, muovendosi intorno alla sua circonferenza, percepisce la rotondità a parte a parte. Ed anche l'uomo stesso è percepito in modi diversi, rispettivamente, dal senso, dall'immaginazione, dalla ragione e dall'intelligenza. Il senso, infatti, coglie la figura incarnata nella materia che la concretizza, l'immaginazione, invece, giudica la sola figura, senza materia. La ragione, a sua volta, trascende anche la figura e valuta in una dimensione universale la stessa realtà specifica presente nelle cose particolari. Ancor più in alto si pone lo sguardo dell'intelligenza; perché, travalicando anche l'ambito dell'universalità, giunge a cogliere, con il puro acume della mente, la stessa semplice forma dell'essere.

A questo proposito occorre mettere in particolar rilievo un fatto, e cioè che la capacità conoscitiva superiore comprende quella inferiore, mentre l'inferiore in nessun caso può risalire alla superiore. Infatti il senso non ha alcun potere al di fuori della materia, l'immaginazione non scorge le forme universali e la ragione non coglie la forma semplice; solo l'intelligenza, osservando tutto, per così dire, dall'alto, una volta che abbia colto la forma, estende il suo giudizio anche ai gradi di conoscenza inferiore, ma secondo le modalità con cui ha compreso la forma stessa, che non poteva essere conosciuta da nessun'altra facoltà. Essa, infatti, conosce sia l'universale proprio della ragione, sia la figura, che è l'oggetto dell'immaginazione, sia la realtà materiale percepita dal senso, non servendosi né della ragione, né dell'immaginazione, né dei sensi, ma intuendo e penetrando tutto quanto formalmente, con un solo lampo della mente. E anche la ragione, quando osserva qualcosa di universale, comprende gli aspetti legati all'immaginazione e al senso, senza peraltro servirsi né dell'immaginazione né dei sensi. È la ragione, infatti, che sulla base del carattere universale del suo modo di concepire, così, ad esempio, definisce un essere : l'uomo è un animale bipede razionale. Ora, pur essendo questa una nozione universale, nessuno ignora che corrisponde anche a una realtà, che cade sotto l'immaginazione e i sensi, realtà, tuttavia, che la ragione

considera non mediante l'immaginazione e il senso, bensì in forza di un concetto razionale. E anche l'immaginazione, per quanto abbia prima desunto dai sensi gli elementi iniziali per circoscrivere e formare le figure, è in grado, una volta cessato il contributo dei sensi, di riprodurre tutte le forme sensibili con un criterio di valutazione che non è quello del senso, ma è caratteristico dell'immaginazione stessa.

Vedi, dunque, come nel processo conoscitivo ogni facoltà faccia uso delle proprie capacità e non invece di quelle inerenti alle cose conosciute. Ed è giusto che sia così, perché ogni giudizio consiste in un atto di chi giudica, ed è logico che quando uno compie un atto, lo compia in virtù di una capacità propria, non d'altri.

~~Platone~~ ^{Platone} sedeva, un tempo, nel Portico ⁸
vecchi filosofi dalle idee tutt'altro che chiare
i quali credevano che sensazioni e immagini
provenienti dai corpi esterni
si imprimevano senz'altro nella mente,
come capita quando con veloce stilo
si tracciano lettere ben delineate
sulla superficie liscia di una pagina
che non ha ancora alcun segno.⁹
Ora, se la mente nulla realizza
in virtù della propria attività,
rimane inerte, passivamente soggetta
alle impressioni che le vengono dai corpi
e, come uno specchio, solo sa riflettere
le vuote immagini delle cose,
dove, allora, fiorisce negli animi
il concetto che tutto conosce?
Qual capacità coglie le cose singole,
e quale le distingue, una volta conosciute?
Quale raccoglie poi in unità i vari elementi
e, percorrendo nei due sensi il suo cammino,
ora si innalza fin alle più alte realtà,
ora scende fino alle più basse,
e infine, ripiegandosi su se stessa,
con il vero sconfigge il falso?
È questa una facoltà più efficace

e di gran lunga più potente
di quella che è solo in grado di ricevere,
a modo di materia, le impronte impresse dalle cose.
Essa, tuttavia, è preceduta e sollecitata
dalla percezione sensoriale, che stimola,
nell'essere vivente, le facoltà spirituali.
Quando la luce colpisce gli occhi,
o la voce risuona alle orecchie,
l'energia della mente, allora, stimolata,
richiamando a un'attività assimilatrice
i principi unificanti racchiusi al suo interno,
li applica alle impressioni ricevute dall'esterno,
integrando le immagini acquisite
con le « forme » radicate al proprio interno.

5.[5] Ora, se nella percezione degli oggetti materiali, per quanto gli organi sensoriali siano colpiti dalle qualità esterne degli oggetti e l'attività della mente sia preceduta da una percezione sensoriale passiva, che richiama, appunto, su di sé l'attività della mente e stimola contemporaneamente le funzioni organizzatrici interiori fin allora inattive, se, dico, in questo processo di percezione, l'animo non subisce passivamente le impressioni, ma, per virtù propria organizza le impressioni passivamente subite dal corpo, quanto maggiormente le facoltà che sono libere da tutte le modificazioni fisiche nel giudicare si sottrarranno all'influenza degli oggetti esterni, ma utilizzeranno la loro attività originale! È questo, appunto, il motivo per cui ad esseri diversi, dotati di natura differente, corrispondono tipi differenti di conoscenza. Infatti, gli esseri animati privi di mobilità, come le conchiglie del mare e tutti gli altri esseri che vivono attaccati alla roccia, hanno avuto in sorte la sola sensibilità materiale, priva di ogni forma di conoscenza; sono invece dotate di immaginativa le bestie capaci di movimento, nelle quali sembra ci sia, appunto, una qualche tendenza a evitare o a desiderare certi oggetti. La ragione, poi, è riservata al genere umano, come la pura intelligenza è riservata all'essere divino; ne deriva che è superiore a tutte le altre quella conoscenza che, per sua propria natura, abbraccia non solo il proprio contenuto, ma anche i contenuti di tutte gli altri gradi di conoscenza.

Orbene, che ne diresti se il senso e l'immaginazione si scontrassero

con la facoltà del ragionare, sostenendo che non esiste quell'« universale » che la ragione crede di cogliere? Secondo loro, cioè, non può essere universale ciò che è percepito dai sensi o dall'immaginazione, e, quindi, o è vero il giudizio della ragione e non c'è alcunché di sensibile, oppure, essendo ben nota l'esistenza di numerosi contenuti sensoriali e dell'immaginazione, risulta vuoto il modo di conoscere della ragione, la quale concepisce come universale quello che è invece sensibile e particolare. Inoltre, se, di rimando, la ragione rispondesse che lei, sì, può comprendere, nella dimensione dell'universalità, i contenuti della sensazione e dell'immaginazione, mentre queste ultime facoltà non possono sollevarsi a una conoscenza universale, dal momento che il loro tipo di conoscenza non può andare oltre alle immagini corporee, mentre per una reale conoscenza della realtà occorre piuttosto affidarsi a un criterio di valutazione più solido e più perfetto, orbene, in una controversia di questo tipo, noi che abbiamo la facoltà tanto di ragionare quanto di immaginare e di percepire con i sensi, non daremmo forse causa vinta alla ragione?

Un caso analogo si ha quando la ragione umana non crede che l'intelligenza divina possa cogliere le cose future in modo diverso da come lei stessa le conosce. Tu, infatti, ragioni in questo modo : se qualcosa sembra non aver un'attuazione certa e necessaria, non è possibile saper in anticipo che essa certamente accadrà. Per cose di questo genere, dunque, non c'è prescienza alcuna; se poi volessimo attribuirle anche ad esse, nulla resterebbe più che non derivi dalla necessità. Ora, se noi, come siamo dotati di ragione, così potessimo avere la capacità di valutazione della mente divina, in tal caso, al modo stesso che abbiamo giudicato doveroso, per la sensazione e l'immaginazione, sottomettersi alla ragione, così riterremo giustissimo che la ragione umana si sottometta alla mente divina. Cerchiamo perciò di elevarci, per quanto ci è possibile, al vertice di quella suprema intelligenza; là, infatti, la ragione vedrà ciò che non riesce, di per sé, a cogliere, e cioè in qual modo anche cose che non hanno un'attuazione certa siano conosciute da una prescienza certa e definita, e come non si tratti di un'opinione, ma piuttosto del supremo grado di conoscenza connaturato all'essere infinitamente semplice.

Quanto varie son le figure degli animali che si
[muovono sulla terra!
Alcuni, infatti, hanno corpo allungato e spazzano la
[polvere,
mentre, sospingendosi con i muscoli del ventre,
[tracciano un solco ininterrotto;
ci son altri che, con il leggero ondeggiare delle lor
[ali battono i venti
e superano con tranquillo volo lunghi tratti di cielo;
altri ancora amano imprimere sul suolo le loro
[orme, camminando,
o attraversare i verdi campi o penetrar nelle
[foreste.
E, pur differendo tra di loro per le forme svariate,
tutti li vedi a faccia in giù, e questo ne ostacola
[le sensazioni, indebolendole;
unica, l'umana stirpe leva verso l'alto la cima,
[dritta,
e, leggera, sta a corpo eretto, e disdegna la terra.
Questa figura così ti ammonisce, se per la tua
[natura terrena non vaneggi:
tu che con volto eretto miri al cielo e protendi la
[fronte,
leva in alto anche l'animo, perché la mente,
[sospinta a fondo,
non giaccia più in basso del corpo che si erge
[verso il cielo.

6.[6] Poiché dunque, come poc'anzi s'è dimostrato, tutto quel che si sa viene conosciuto non in virtù della sua natura, ma di quella di chi conosce, vediamo ora, per quanto ci è permesso, qual sia la condizione propria della divina essenza, di modo che possiamo anche riconoscere quale sia la conoscenza a lei propria. Che Dio sia eterno è riconosciuto dal comune giudizio di tutti quanti gli esseri che vivono provvisti dell'uso di ragione. Consideriamo allora che cosa sia l'eternità; questa, infatti, ci rivelerà la natura divina e, contemporaneamente, la sua conoscenza. L'eternità, dunque, consiste nel possesso intero e insieme perfetto di una vita senza fine, definizione che si chiarisce meglio dal confronto con gli esseri che esistono nel tempo. Infatti, tutto ciò che vive nel tempo si trova nel

presente, procedendo dal passato al futuro, e nessun essere c'è che, collocato nel tempo, possa abbracciare simultaneamente tutto lo spazio della sua vita; al contrario, non è ancora in grado, evidentemente, di afferrare i] domani, mentre quel che è stato ieri lo ha già perduto; ed anche nella vita dell'oggi voi non riuscite a fermar la vostra esistenza più che per un attimo labile e fuggitivo. Pertanto, ciò che è condizionato dal tempo, anche nel caso che, come ritenne Aristotele a proposito del mondo,¹⁰ non abbia mai avuto un inizio e mai cessi di essere, e la durata della sua vita coincida con l'infinità del tempo, non è tuttavia ancora tale da potere, a buon diritto, essere ritenuto eterno. Esso, infatti, non racchiude e non abbraccia per intero e simultaneamente lo spazio della sua vita, sia pur essa infinita, perché il futuro non lo possiede ancora, il passato non lo possiede più. Orbene, ad essere considerato, a buon diritto, eterno è solo ciò che racchiude e possiede per intera e contemporaneamente la pienezza di una vita senza fine, e per il quale nulla del futuro è assente, nulla del passato è svanito; ed è inevitabile che questo essere, pienamente padrone di sé, sia sempre stabilmente presente a sé stesso e abbia presente l'infinito scorrere del tempo.

È quindi errata l'opinione di quei tali che, partendo dall'ipotesi di Platone,¹¹ secondo il quale questo mondo non ha avuto un inizio nel tempo e non avrà una scadenza finale, ritengono per questo che il mondo creato risulti coeterno al suo creatore. Altro è, infatti, estendersi per una vita interminabile — ed è questo, appunto, il carattere che Platone attribuisce al mondo — altro è abbracciare per intero e simultaneamente la presenza di una vita interminabile, cosa, questa, che, chiaramente, è una proprietà della mente divina. E non si deve nemmeno credere che Dio sia più antico delle cose create, sulla base della quantità di tempo, ma, piuttosto, in virtù di una proprietà interna alla sua natura semplice. L'infinito succedersi delle cose temporali imita, appunto, questo stato di vita immobile nel presente, e non potendolo riprodurre e uguagliare, dall'immobilità decade nel moto, dalla semplicità della presenza degrada nell'infinita quantità del futuro e del passato e, non potendo possedere tutta simultaneamente la pienezza della sua vita, ciò nondimeno, per il fatto stesso che in qualche modo non cessa mai di essere, sembra voler in certa misura emulare quella condizione che non è in grado di raggiungere e realizzare; e ottiene questo attaccandosi alla

presenza, quale che sia, del breve attimo fuggitivo, presenza che, contenendo una qualche immagine di quell'altra presenzialità permanente, fornisce una parvenza di esistenza a tutti gli esseri cui tocchi in sorte. D'altronde, non avendo potuto il mondo restare fisso nell'immobilità, si è avviato per il suo infinito cammino nel tempo e si è verificato così che esso prolungasse, con il moto, quella vita la cui pienezza non era stato in grado di abbracciare restando immobile. Perciò, se vogliamo dare alle cose nomi appropriati, sulla scorta di Platone diremo che Dio, appunto, è eterno, il mondo invece perpetuo.

Poiché, dunque, ogni essere che giudica conosce secondo la propria natura gli oggetti che giudica, e Dio si trova in uno stato sempre eterno e presente, anche la sua conoscenza, travalicando ogni mutevolezza di tempo, permane nella semplicità della sua presenza e abbracciando tutti gli infiniti spazi del passato e del futuro, li osserva, nel suo semplice atto di conoscere, come se si svolgessero proprio allora. Pertanto, se tu volessi valutare esattamente la previsione con cui egli riconosce tutte le cose, dovresti giustamente ritenere che si tratti non di prescienza di cose proiettate nel futuro, ma di conoscenza di un presente che non viene mai meno. Onde si chiama non previdenza, ma provvidenza,¹² appunto perché, collocata lontano dalle cose inferiori, vede tutto quanto in prospettiva, per così dire, dall'eccelso vertice dell'universo. Perché, dunque, pretendi che diventino necessarie le cose che sono investite dal lume divino, quando neppure gli uomini rendono necessarie le cose che vedono? Forse che, in realtà, il tuo sguardo aggiunge qualche necessità alle cose che tu vedi presenti?

No, assolutamente.

Eppure, se è ammissibile un confronto tra presente divino e presente umano, come voi vedete certe cose in questo vostro presente temporale, così egli vede tutte le cose nel suo presente eterno. Pertanto, questa preconnoscenza divina non muta la natura e le proprietà delle cose, e tali le vede davanti a sé come presenti, quali un giorno avverranno nel tempo. E non confonde i caratteri distintivi delle cose, ma con lo sguardo unitario della sua mente distingue le cose che avverranno necessariamente e quelle che avverranno non necessariamente; allo stesso modo che voi, quando vedete contemporaneamente un uomo passeggiare in terra e il sole

sorgere in cielo, benché vediate l'una e l'altra cosa insieme, nondimeno le distinguate, e vi rendete conto che la prima azione è volontaria, mentre la seconda è necessitata. Così, dunque, lo sguardo divino, distinguendo tutte le cose, non turba per nulla la qualità delle cose stesse, che, riguardo a lui, sono presenti, mentre rispetto alla condizione del tempo risultano future. Di conseguenza, non si tratta di un'opinione, ma piuttosto di una conoscenza fondata sulla verità, poiché egli sa che accadrà ciò di cui, appunto, non ignora che è esente dalla necessità di accadere.

A questo punto tu potresti ribattere che non può non accadere ciò di cui Dio vede che dovrà pur accadere, e che, inoltre, ciò che non può non accadere, avviene per necessità; tu potresti, appunto, obbligarmi a centrare il discorso su questo termine: la necessità. Io, allora, ti farò conoscere un concetto fondato su solidissima verità, ma tale che ben difficilmente potrebbe arrivarvi qualcuno, al di fuori di chi è addentrato nella scienza del divino. E infatti ti risponderò che lo stesso futuro, se si riferisce alla conoscenza divina, è necessario, se, invece, si considera nella sua natura, appare completamente e assolutamente libero. Esistono, infatti, due tipi di necessità : una semplice, come il fatto, ineluttabile, che tutti gli uomini siano mortali, l'altra condizionata, come, ad esempio, se sai che una persona cammina, è ineluttabile che essa cammini. Ciò che uno sa non può evidentemente essere altrimenti di come, appunto, lo sa, ma questa condizione non ha nulla a che vedere con il primo tipo di necessità, quello puro e semplice. E questo, perché a provocare la necessità condizionata non è la natura propria di una cosa, ma l'aggiunta di una condizione : nessuna necessità, ad esempio, costringe a camminare colui che cammina per propria volontà, benché nell'atto in cui cammina sia inevitabile che cammini. Allo stesso modo, dunque, se la provvidenza ¹³ vede qualcosa come presente, è ineluttabile che questa cosa esista, benché non abbia, per sua natura, nessuna necessità di esistere. Ora, Dio vede come presenti quelle cose future che provengono dalla libertà di decisione; queste cose, dunque, in rapporto alla visione divina, diventano necessarie per la condizione della conoscenza divina, considerate per se stesse, invece, non decadono dall'assoluta libertà della loro natura. Avverranno, dunque, senza dubbio tutte quelle cose che Dio prevede che avverranno, ma alcune di loro hanno origine da libera decisione,

ed esse, quantunque si verifichino, non perdono con l'esistere la loro natura, per la quale, prima che avvenissero, sarebbero potute anche non avvenire.

Che importa allora — mi dirai — che non siano necessarie, quando per la condizione della conoscenza divina, ne risulterà, in tutti i modi, un'equivalente necessità? Ha la stessa importanza — rispondo — dei fatti che poco fa ho citato, ossia l'esempio del sole che sorge e dell'uomo che cammina; essi, mentre accadono, non possono non accadere; uno solo di loro, tuttavia, prima ancora che succedesse, era inevitabile che avvenisse, l'altro, invece, no affatto. Così pure, quelle cose che Dio ha presenti, avverranno senza dubbio, ma di queste, alcune discendono propriamente dalla necessità delle cose stesse, altre, invece, dal potere di chi le compie. Non a torto, dunque, dicevamo che queste cose, se si rapportano all'atto del conoscere divino, sono necessarie; se si considerano per se stesse, sono sciolte da ogni legame di necessità, così come tutto ciò che appare ai sensi, se lo rapporti alla ragione è universale, se lo rapporti a se stesso, è particolare. Ma se è in mio potere — mi dirai — di mutare proposito, vanificherò la provvidenza, quando, eventualmente, io muterò qualcosa che essa conosce in precedenza. Ti risponderò che puoi, bensì, deviare altrove il tuo proposito, ma poiché la verità presente della provvidenza vede che tu puoi ciò e vede anche se tu lo fai e su quale altra scelta eventualmente ripieghi, non puoi evitare la prescienza divina, come non potresti sfuggire allo sguardo di un occhio sempre presente, quantunque con la tua libera volontà ti volgessi alle azioni più svariate.

Allora — dirai — la conoscenza divina si muterà a seconda del mio comportamento, cosicché se io voglio ora questo, ora quello, risulterà che anch'essa debba alternare le vicende del conoscere?

Per nulla affatto. La visione divina, infatti, precorre ogni cosa futura e la rivolge e richiama alla presenza del proprio atto conoscitivo e non ondeggia, come credi tu, nell'alternativa di prevedere ora questo, ora quello, ma con un solo colpo d'occhio previene ed abbraccia, rimanendo immobile, i tuoi cambiamenti. Questa presenza capace di abbracciare e cogliere simultaneamente tutte le cose non deriva a Dio dal realizzarsi delle cose future, ma dalla propria semplicità. In questo contesto si risolve anche la questione che tu hai sollevato poc'anzi, sostenendo che sarebbe

indegno il dire che i nostri atti futuri forniscano la causa alla conoscenza di Dio. Infatti questa interna energia della conoscenza divina, che abbraccia tutte le cose con una nozione presente, stabilisce essa stessa la misura per tutte le cose e nulla invece deve alle cose che avverranno in seguito.

La realtà è dunque questa, e perciò rimane intatta, per i mortali, la libertà di decisione, e poiché la volontà è sciolta da ogni necessità, non risultano inique le leggi che propongono premi e pene. Resta anche, ben ferma, la realtà di Dio, spettatore dall'alto che tutto prevede, e la sempre presente eternità della sua visione concorda con le future qualità delle nostre azioni, dispensando premi ai buoni e castighi ai cattivi. E non invano sono riposte in Dio speranze e preghiere, che, quando sono giuste, non possono essere inefficaci. Contrastate, dunque, i vizi, coltivate le virtù, innalzate a giuste speranze gli animi, indirizzate al cielo umili preghiere. Se non volete sottrarvi alle vostre responsabilità, non potete ignorare la profonda esigenza di onestà che è riposta in voi, poiché le vostre azioni si compiono sotto gli occhi di un giudice che vede ogni cosa.

1 La tesi aristotelica qui richiamata, esposta dal filosofo greco nella *Fisica* (II, 4-5) e più ampiamente nell'*Etica Nicomachea* (III, 5), era già stata oggetto dell'interesse di Boezio nel commento al trattato aristotelico *Dell'interpretazione*.

2 La « rupe Achemenia » indica poeticamente la catena del Tauro da cui hanno origine il Tigri e l'Eufrate (richiamati nei versi successivi). « Achemenia » era detta propriamente la dinastia dei re persiani discendenti da Achemene; qui però il termine è usato nel senso generico di « persiano ». L'approssimazione delle determinazioni geografiche è un vezzo caratteristico della lirica antica: in questo caso la stessa espressione « rupe Achemenia » è estesa anche a indicare il paese dei Parti Arsacidi (vv. I e 2), eredi in qualche misura dell'impero achemenide, famosi per i loro abilissimi arcieri che, fingendo di fuggire, in ducevano i nemici a inseguirli e, voltandosi improvvisamente, li colpivano con le loro frecce infallibili.

3 Il verso è tratto da Omero, che usa questa espressione una volta nell'*Iliade* (III, 277) e due nell'*Odissea* (XI, 109 e XII, 323).

4 La fonte diretta di questa citazione è Orazio (*Sermones*, II, 5, v. 59), ma il «ridicolo vaticinio » doveva essere, già ai tempi di Orazio, un modo di dire

popolare.

5 È quasi superfluo sottolineare la netta impronta platonica di questo verso e dell'intero componimento poetico, riecheggiante la dottrina dell'*anamnesi*.

6 « M. Tullio » è Cicerone (cfr. anche nota 28 libro II) e l'opera citata è il trattato *De divinatione*.

7 Le « ricerche » alle quali allude la Filosofia si trovano in diverse opere di Boezio, e soprattutto nel commento al trattato aristotelico *Dell'interpretazione*.

8 *Porticus*, « Portico », è la traduzione latina del greco **στοά**, che ha dato il nome alla scuola filosofica (« stoica » appunto) fondata da Zenone di Cizio, la quale aveva sede nella Stoà Pecile di Atene.

9 Boezio sintetizza qui la dottrina gnoseologica stoica, che assegna al soggetto una funzione meramente passiva e ricevente di fronte alle sensazioni, riducendo l'intelletto a un'attività di collegamento delle sensazioni stesse. A questa concezione Boezio contrappone la gnoseologia aristotelica, secondo la quale in tutti i momenti del processo conoscitivo il soggetto esplica una funzione attiva, elaborando i dati percepiti e organizzandoli fino a giungere all'« astrazione » del concetto.

10 Questa tesi dell'« infinita durata » del mondo è esposta da Aristotele nel I libro del trattato *Del Cielo*.

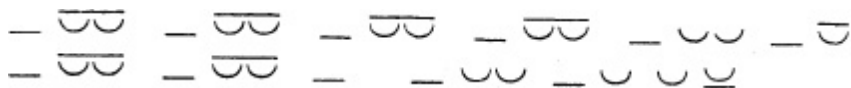
11 L'« ipotesi » di Platone si trova nel *Timeo* (28 e sgg.).

12 A proposito di « previdenza », « provvidenza », ecc., cfr. nota 14 libro IV.

STRUTTURA METRICA
DEI COMPONENTI POETICI
NELLA « CONSOLATIO »

(NB. La cifra romana si riferisce al libro; la cifra araba indica il numero del componimento poetico).

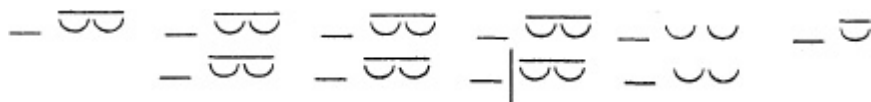
I, 1 Distico elegiaco.



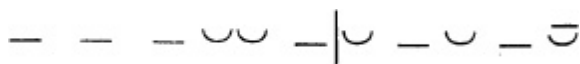
I, 2 Trimetro dattilico catalettico con adonio.



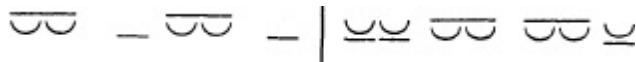
I, 3 Strofe formate da un esametro dattilico e da un tetrametro dattilico acatalettico (alcmanio).



I, 4 Endecasillabo falecio.



I, 5 Dimetro anapestico acatalettico.



I, 6 Gliconeo. $\underline{\cup}$ $\cup$ $_$ $\cup\cup$ $_$ $\overline{\cup}$ $_$

I, 7 Adonio. — 55 — 11

II, 1 Coliambo (trimetro giambico scazonte).

— — — — — | — — — — —

II, 2 Distico composto di un asclepiadeo minore e di un ferecrateo.

— — — — — | — — — — —

II, 3 Distico composto di un endecasillabo saffico e di un gliconeo.

— — — — — | — — — — —

II, 4 Distico composto di un dimetro giambico catalettico e di un ferecrateo.

— — — — — | — — — — —

II, 5 Dimetro anapestico catalettico.

— — — — — | — — — — —

II, 6 Saffico endecasillabo.

— — — — — | — — — — —

II, 7 Distico composto di un trimetro giambico e di un dimetro giambico acatalettico.

— — — — — | — — — — —

II, 8 Gliconeo. — — — — —

III, 1 Trimetro dattilico catalettico *in syllabam* con *va* peone IV.

— — — — — | — — — — —

III, 2 Dimetro anapestico acatalettico.

— — — — —

III, 3 Distico composto di un trimetro giambico e di un pentametro dattilico.

— — — — —

III, 4 Distico composto di un Falecio e di un decasilla bo alcaico.

— — — — —

III, 5 Dimetro anapestico catalettico.

— — — — —

III, 6 Distico composto di un tetrametro dattilico catalettico *in disyllabum* e di un dimetro ionico acatalettico.

— — — — —

III, 7 Verso ionico anaclastico.

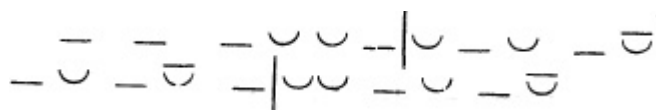
III, 8 Distico composto di un asclepiadeo minore e di un dimetro giambico acatalettico.

— — — — —

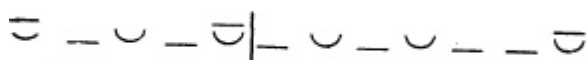
III, 9 Esametro dattilico.

— — — — —

III, 10 Metro in cui si alternano un falecio e un saffco endecasillabo.

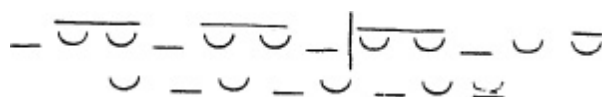


III, 11 Coliambo (trimetro giambico scazonte).



III, 12 Gliconeo. — — — — —

IV, 1 Distico composto di un etrametro dattilico acatalettico (alcmanio) e di un dimetro giambico acatalettico.

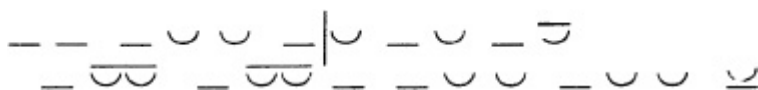


IV, 2 Distico composto di un dimetro trocaico acatalettico e di un dimetro ionico acatalettico.

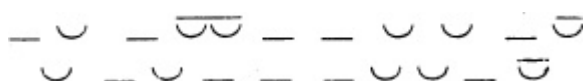


IV, 3 Gliconeo. — — — — —

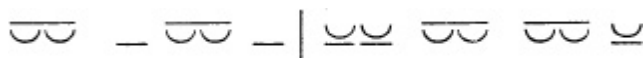
IV, 4 Distico composto di un falecio e di un pentametro dattilico.



IV, 5 Distico formato da due versi di natura composita, secondo lo schema :



IV, 6 Dimetro anapestico acatalettico.



IV, 7 Saffico endecasillabo (in chiusa un adonio).

— ◡ — ◡ — ◡ ◡ — ◡ — ◡

V, 1 Distico elegiaco.

— ◡◡ — ◡◡ — ◡◡ — ◡◡ — ◡◡ — ◡
 — ◡◡ — ◡◡ — | — ◡◡ — ◡◡ — ◡◡

V, 2 Tetrametro dattilico catalettico *in syllabam*.

— ◡◡ — ◡◡ — ◡◡ — ◡

V, 3 Dimetro anapestico acatalettico.

◡◡ — ◡◡ — | ◡◡ ◡◡ ◡◡ ◡◡

V, 4 Gliconeo. — ◡ — ◡◡ — ◡◡

V, 5 Verso formato da un tetrametro dattilico acatalettico (alcmanio) seguito da un dimetro trocaico catalettico (itifallico).

— ◡◡ — ◡◡ | — ◡◡ — ◡◡ | — ◡ — ◡ — ◡ — ◡

SOMMARIO DELLA « CONSOLATIO PHILOSOPHIAE »

LIBRO I Boezio in carcere, assistito dalle Muse, lamenta la propria condizione sventurata, quando gli appare una donna dall'aspetto autorevole e maestoso: è la Filosofia, che scaccia le Muse, ridesta il prigioniero dallo stato di prostrazione e avvilitamento in cui è caduto e si offre di curare e guarire i suoi mali. Sollecitato dalla sua augusta consolatrice, Boezio espone le proprie vicende dolorose : l'impegno culturale e politico che ha assorbito i suoi anni migliori, la dirittura e il disinteresse della sua condotta, l'animosità preconcepita degli ambienti di corte, le false accuse, l'ingiusta condanna. Anche in conseguenza di questa triste esperienza, Boezio non sa darsi ragione del disordine da cui sembrano essere governate le cose umane, disordine che mal si concilia con l'esistenza di un Dio buono e giusto. Al lamento del prigioniero, la Filosofia risponde sollecitando il suo antico discepolo, con opportune domande, a richiamare alla mente le sue antiche convinzioni sulla natura dell'uomo, sull'origine e sul fine della creazione, sui mezzi con cui la provvidenza governa il mondo. Boezio, ancora attanagliato dalla sua afflizione, rimane esitante, e la Filosofia promette di illuminarlo e guidarlo nella riscoperta di quelle verità dalla cui dimenticanza deriva la causa prima del suo smarrimento.

LIBRO II Il libro è tutto incentrato sul problema della fortuna. Poiché Boezio ha dimostrato di rimpiangere il proprio passato svoltosi sotto il segno della prospera fortuna, la Filosofia si propone di dimostrare al suo discepolo l'inconsistenza, l'instabilità e la pericolosità di questa cieca potenza. E fa questo fingendo di parlare a nome della fortuna stessa: la sua natura è di essere fallace e mutevole, e chi si affida a lei non può quindi ragionevolmente dolersi della sua instabilità. Del resto, a conti fatti, la dea bendata ha elargito a Boezio i suoi beni in misura assai superiore alla norma. Sono quindi ingiuste le sue lagnanze. Viene a questo punto dimostrato dalla Filosofia il carattere effimero e fallace dei beni terreni, che, anche quando siano presenti in larga misura, risultano sempre insufficienti ad appagare l'animo umano. Così è delle ricchezze, che tolgono la tranquillità ed espongono al pericolo; così è delle cariche e del potere, che risultano apprezzabili non in sé, ma in grazia della virtù di chi le esercita. Anche l'ambizione della gloria appare vana e ridicola, se appena l'uomo confronti la propria infinita piccolezza con l'infinita grandezza dello spazio e del tempo.

LIBRO III Il tema centrale del terzo libro è quello della felicità, il massimo dei beni, che riassume in sé tutti gli altri beni. Dopo aver affermato e dimostrato che alla felicità tendono tutti gli esseri — uomini compresi — per legge naturale e universale, la Filosofia passa in rassegna i falsi beni nei quali gli uomini ripongono erroneamente la felicità stessa. Ricchezze, onori, potere, gloria, piaceri sono sì beni, ma parziali, imperfetti e inadeguati a costituire il fine delle umane aspirazioni. Sono anzi fonti di inquietudine, di delusioni, di ansia e avvillimento se ricercati come valori assoluti. Una ricca casistica tratta dalla storia antica e dall'esperienza personale di Boezio contribuisce ad avvalorare il giudizio negativo sui beni terreni. Se dunque questi beni imperfetti non sono in grado di dare all'uomo quella felicità a cui egli tende per legge di natura, occorre risalire a un Bene perfetto, in cui si trovi la piena e vera felicità. E questo non potrà essere altri che Dio, Essere perfetto e Bene sommo, nel cui possesso consiste la felicità vera e perfetta. Dio è, quindi, il fine supremo a cui tutti gli uomini, consapevolmente o inconsapevolmente, tendono.

LIBRO IV Il quarto libro affronta il problema della presenza del male nel mondo: presenza che — lamenta Boezio — appare inspiegabile, una volta ammessa l'esistenza di un Dio, Sommo Bene e supremo reggitore del creato. In particolare, sembra del tutto assurdo che, sotto il governo di Dio, i malvagi trionfino e i buoni siano perseguitati. Agli angosciati quesiti di Boezio la Filosofia risponde con una serie di argomentazioni che dimostrano come i malvagi, nonostante le apparenze, siano sempre infelici, e lo siano tanto più quanto più si allontanano dal bene con cui la felicità coincide; anzi, nella misura in cui abbandonano il fine comune a tutte le cose — ossia la tendenza verso il Bene-felicità — i malvagi cessano di essere uomini, decadono cioè dalla loro dignità umana e si degradano a bruti. In questa prospettiva risulta chiaro come il bene costituisca di per se stesso premio ai buoni e il male castigo ai cattivi. La Filosofia poi, pur riconoscendo che l'ingiustizia e il male non sono interamente eliminabili dal mondo e postulando di conseguenza una vita ultraterrena che ristabilisca l'equilibrio turbato, sottolinea l'estrema difficoltà che la mente umana incontra nel riconoscere l'ordine provvidenziale che regola l'universo. È per questo che tanto spesso sono errati i nostri giudizi su quel che è bene e su quel che è male; tanto più che noi giudichiamo le azioni umane dall'esterno, incapaci come siamo di coglierne le intime motivazioni.

LIBRO V Il tema dell'ordine provvidenziale accennato nel libro precedente richiama la questione dei rapporti tra la prescienza divina e la libertà umana: è questo l'argomento intorno a cui si muove il quinto libro. Risolto preliminarmente il problema del caso, che secondo la Filosofia non sfugge all'ordine provvidenziale, in quanto determinato da un preciso — anche se

imprevedibile — concorso di cause, viene esaminata l'« insanabile contraddizione » che secondo Boezio esiste tra onniscienza divina e libero arbitrio dell'uomo. Precisati rigorosamente i termini della questione, la Filosofia indica la soluzione dell'antinomia richiamandosi alla dottrina — di origine platonico-aristotelica, ma con spiccate connotazioni originali — dei gradi della conoscenza: ogni natura ha un suo modo specifico di conoscere, che è determinato non dall'oggetto conosciuto, ma dalla stessa natura conoscente. Da ciò deriva che l'Intelligenza divina conosce le cose in modo diverso da come le conosce la ragione umana. Nessuna meraviglia, quindi, se Dio, alla cui eterna presenzialità è estranea la successione temporale, può* contemplare contemporaneamente tutte le cose in un eterno presente. In questa dimensione non si può più parlare di *prescienza* di cose future, ma di *scienza* di cose eternamente presenti. Tale *scienza* lascia invariati i caratteri distintivi delle cose: gli eventi necessari saranno perciò visti da Dio come necessari, quelli liberi come liberi, senza che la visione divina ne muti la natura. In questo modo viene salvaguardato il libero arbitrio, e con esso l'umana responsabilità, fondamento e presupposto della moralità.

REPERTORIO
DEI NOMI E DELLE COSE NOTEVOLI

AVVERTENZA. *Nell'indice, il numero arabo rinvia alla pagina. La lettera 'n' indica che la citazione avviene, nella relativa pagina, in nota.*

ABBONDANZA, divinità allegorica romana : 129.

ACADEMO, eroe attico, venerato in una località boscosa nei pressi di Atene, dal suo nome detta *Accademia*: 73.

ACHELOO, dio fluviale, figlio di Teti e di Oceano, padre delle Sirene; venuto a contesa con Ercole, fu dall'eroe vinto e sfigurato : 337.

ACHEMENIA (rupe), v. TAURO.

AGAMENNONE, leggendario re di Micene e di Argo, figlio di Atreo e fratello di Menelao : 335.

ALBINO, console e poi prefetto del pretorio sotto il re Teodorico : 91, 97.

ALCIBIADE, generale e uomo politico ateniese (450 circa -404 a.C.), famoso, oltre che per le imprese militari e politiche, per la straordinaria bellezza : 215.

ANASSAGORA di Clazomene (500 circa - 428 a.C.), filosofo greco presocratico : 83.

ANTEO, gigante, figlio di Posidone e di Gea, vinto da Ercole : 337.

ANTONINO, nome con cui Boezio designa l'imperatore romano Caracalla (118-217) della dinastia degli Antonini : 205, 207 n.

APOLLO, figlio di Zeus e di Latona, una delle più antiche e più importanti divinità dei Greci, che lo adoravano come una personificazione del sole: 79, 263.

Aquilone, v. BOREA.

ARISTOTELE, filosofo greco (384 - 322 a.C.), genio universale, scienziato, ricercatore, critico, filosofo, le sue opere hanno costituito per secoli una vera enciclopedia del sapere umano: 215, 343, 377.

ARTEMIDE, divinità greca, sorella di Apollo, identificata dai romani con Diana : 101, 263.

Arturo, stella luminosissima, che si trova sul prolungamento della coda dell'Orsa Maggiore : 103, 307.

ATREO, re mitologico di Micene, padre di Agamennone e Menelao : 335.

AUGUSTO (Caio Giulio Cesare Ottaviano), fondatore dell'Impero

- romano (63 a.C. - 14 d.C.) : 201.
- Austro*, vento proveniente dal sud, chiamato anche Noto : 135, 143.
- autosufficienza*, capacità di bastare a sé stesso, per cui un essere è perfetto, completo e felice e non ha bisogno di nulla che sia a lui estraneo: 219, 235, 237, 241, 253.
- avversità*, riconduce gli uomini ai beni veri : 173.
- BACCO, dio del vino: 109, 153.
- BASILIO, accusatore di Boezio presso Teodorico : 91.
- bellezza*, il suo splendore épasseggero e fugace : 215.
- bene*, è l'oggetto e il presupposto di ogni nostro desiderio : 187, 237, 241, 247; bene e felicità hanno una sola identica sostanza : 239 ; nel bene è l'essenza di Dio : 239.
- Boote* (o *Bifolco*), costellazione boreale: 307.
- Borea*, vento freddo che soffia dal nord, chiamato anche *aquilone* (tramontana) : 79, 103.
- BRUTO (Lucio Giunio), nipote di Tarquinio il Superbo, fu uno dei primi due consoli della Roma repubblicana : 171.
- Buoni*, sono potenti: 269, 271, 275, 277, 279, 283; hanno sempre la loro ricompensa : 285, 287.
- BUSIRIDE, mitico personaggio greco-egizio, re crudele che sacrificava agli dei tutti gli stranieri che entravano in Egitto: 157.
- CACO, mostro vomitante fuoco, figlio di Vulcano, personificazione delle forze distruttrici vulcaniche, fu ucciso da Ercole : 337.
- CALIGOLA, soprannome dell'imperatore romano Gaio Cesare Germanico (12 - 41 d.C.), noto per le sue stravaganze e crudeltà : 95.
- Cancro*, costellazione zodiacale che, nel calendario antico, segnava l'inizio dell'estate : 109.
- CANIO, letterato e filosofo romano, messo a morte da Caligola : 83, 95.
- capacità*, condizione necessaria per realizzare quello che si vuole : 273.
- cariche*, non rendono necessariamente stimabile e rispettabile chi ne è insignito, ma acquistano o perdono splendore a seconda della reputazione di cui gode chi le ricopre: 155, 195, 197, 199, 201.

caso, non è un avvenimento prodotto da un moto irrazionale, privo di ogni connessione causale, ma un evento imprevedibile prodotto da cause confluenti in azioni che si compiono per qualche motivo: 109, 113, 137, 307, 341, 343, 345.

CASSIODORO, Flavio Magno Aurelio Senatore (485 - 580 circa), uomo politico e letterato romano, poi capo spirituale di una comunità religiosa nel monastero di Vivarium da lui fondato : 91 n.

CATONE (Marco Porcio), soprannominato « il Censore », uomo politico romano (234 - 149 a.C.), oratore e scrittore, noto per la sua probità e austerità: 171.

cattivi, cercano il bene, ma non lo raggiungono : 275, 277; essi sono deboli, anzi *non sono*, perché decadono dalla dignità di uomini: 279, 281, 287, 289, 291.

CATULLO (Caio Valerio), poeta latino (87-54 circa a.C.) : 195.

CENTAURI, esseri mitologici dell'antica Grecia, biformi, con zampe e groppa di cavallo, busto braccia e volto di uomo : 337.

CERBERO, mostro a tre teste di cane posto a guardia degli inferi: 261, 337.

CERERE, antichissima divinità romana delle messi : 109, 129, 291.

CICERONE, V. MARCO TULLIO.

CIPRIANO, funzionario di re Teodorico : 91 e n.

CIRCE, divinità di origine solare dotata di poteri magici : 289.

CIRO II *il Grande*, re di Persia (558 circa - 528 circa a.C.): 127.

CONIGASTO, funzionario di re Teodorico : 89.

conoscenza, non avviene secondo l'essenza propria alla cosa conosciuta, ma secondo la facoltà di chi conosce : 365, 371, 377, 381.

CORO, antico nome romano del vento di nord-ovest (maestrale) : 309.

CRESO, re di Lidia dal 560 circa al 546 a.C., ultimo sovrano della dinastia dei Mermnadi : 127.

DAMOCLE, cortigiano di Dionigi il Vecchio, tiranno di Siracusa (inizi del IV sec. a.C.) : 205.

DECORATO, funzionario di Teodorico: 197.

DIANA Artemide, divinità della luna, è chiamata anche Febe: 101, 173, 309, 327.

DIO, l'essere superiore a tutti: 231; essere per virtù del quale le cose

create sussistono e si muovono : 253 ; essere dotato di unità, capace di raccogliere in organismo unitario le cose fra loro diverse che formano il mondo : 251 ; principio immobile, che regola la instabile molteplicità dei mutamenti inerenti alle cose : 253 ; in Dio è la pienezza del sommo e perfetto bene: 231, 239; sia la felicità sia Dio sono il sommo bene: 233; è la felicità stessa : 235, 253; governa il mondo: 251, 253, 307, 313; vuole esclusivamente il bene : 267 ; è signore e medico delle anime: 319; creatore di tutti gli esseri: 325; vede in anticipo tutte le cose: 349; è eterno: 377, 381.

DIONIGI I il Vecchio (430 circa - 367 a.C.), tiranno di Siracusa dal 405 al 367: 205.

ELEA, città della Magna Grecia, in Lucania, patria di Parmenide e di Zenone : 73.

ELENA, moglie di Menelao, una delle principali eroine dell'*Iliade*, causa fatale della guerra di Troia : 335.

EOLIE, isole (o Lipari), arcipelago del mar Tirreno, a nord della Sicilia : 79 n.

EOLO, re dei venti, figlio di Ippote : 79.

Epicurei, seguaci della dottrina di Epicuro : 81.

EPICURO (341 - 270 a.C.), filosofo greco, fondatore del sistema filosofico-morale che da lui prende nome di epicureismo; sostiene che il bene supremo si identifica con il piacere : 185.

ERA, personaggio mitologico, sposa di Zeus : 263.

ERCOLE, nome latino dell'eroe e semidio greco Eracle : 157, 311, 337.

ERMO (l'odierno Gediz Irmak), fiume dell'Anatolia : 239.

eternità, possesso intiero, simultaneo e perfetto di una vita senza fine : 377, 379.

EURIDICE, ninfa dei boschi e sposa di Orfeo : 259, 263.

EURIPIDE, poeta tragico greco (484/480 - 406 a.C.) : 209, 213.

EURIPO, canale della Grecia, famoso per il fenomeno dell'inversione delle correnti : 123.

Euro, vento di sud-est (scirocco) : 143, 289.

EVANDRO, principe leggendario, fondatore della colonia arcade di Pallanteo sul Palatino, nel sito dove poi sarebbe sorta Roma : 337.

FABRIZIO (Caio F. Luscino), console nel 282 e nel 278 a.C. : 169.

fama, è passeggera: 165, 167, 169, 171, 183, 209.

fato, è la disposizione inerente alle cose mutevoli, mediante la quale la provvidenza mantiene ogni cosa collegata al suo ordine proprio e regola i meccanismi di realizzazione, nella successione temporale, delle cose di cui la divina semplicità ha disposto l'attuazione : 313, 315, 317.

FEBE, « pura », « risplendente », epiteto di Artemide-Diana, divinità della luna (v. Artemide) : 309, 327.

FEBO, è uno dei tanti nomi di Apollo, dio del sole, e significa « il puro », « il risplendente » : 79, 101, 109, 135, 173, 189, 211, 239, 249, 271, 309, 349.

felicità, piena soddisfazione che non proviene dall'esterno, ma è posta dentro l'uomo, non deriva dal possedere beni di fortuna, ma dal vivere in uno stato di perfezione conseguente la presenza di tutti i beni : 141, 179, 181, 183, 185, 187, 191, 223, 231, 273; è il bene supremo di una natura che si regola secondo ragione : 141 ; è la meta di tutte le umane aspirazioni : 181, 237, 273; la felicità è il bene: 183, 235, 239, 273, 285.

fine di tutte le cose è il bene: 113, 187, 191, 249, 255, 277, 317.

fortuna, potenza cieca, instabile e mutevole, che distribuisce i beni e i mali a caso e non può dare la felicità : 119, 121, 123, 125, 131, 133, 137, 141, 145, 147, 149, 171, 179.

FURIE o Erinni, divinità infernali simboleggianti il rimorso e la disperazione: 261.

GAUDENZIO, accusatore di Severino Boezio : 93.

GERMANICO, Giulio Cesare (15 a.C. - 19 d.C.), valoroso generale romano, padre dell'imperatore Caligola : 95.

Giganti, esseri mitologici, figli di Gea e di Urano, dotati di forza sovrumana: 257.

GIOVE, suprema divinità della religione romana: 127, 327.

GIOVENALE, poeta latino (55 - 135 d.C. circa) : 309 n.

gloria, è limitata, incostante, fallace, talvolta ignominiosa : 163, 165, 169, 183, 209, 213.

IDRA, mostruoso serpente acquatico della mitologia greca, ucciso da Ercole: 311, 337.

INDO, fiume dell'Asia meridionale : 239.

SSIONE, eroe mitologico: 263 e n.

LETO o Latona, personaggio mitologico, madre di Apollo e di Artemide: 263.

libertà di decisione e di scelta, esiste in tutti gli esseri dotati di ragione: 347; non viene distrutta dalla prescienza e dalla provvidenza divina : 349 - 357 ; coesiste con la prescienza e la provvidenza divina, perché la conoscenza di Dio non determina la necessità delle cose future, ma le vede tutte in un presente eterno che non viene mai meno : 381, 383.

LINCEO, personaggio della mitologia greca, dotato di vista acutissima: 215.

LIPARI, V. EOLIE.

LIVIO (Tito), storico latino (59 a.C. - 17 d.C.) : 127 n.

LUCANO (Marco Anneo), poeta latino (39 - 65) : 321.

Lucifero (« portatore di luce »), nome con cui si indica il pianeta Venere quando è visibile al mattino : 103, 181, 327.

Maestrale, vento che soffia da nord-ovest : 79.

male, non esiste, dal momento che non lo può fare colui che può far tutto, Dio : 257, 325, 327 ; coincide con il nulla: 281.

malvagi, sono spregevoli e deboli: 269, 271, 283; essi sono sempre puniti : 285, 287, 297 ; sono infelici : 293, 295, 297; sono meritevoli non di odio, ma di compassione, 303.

MARCO AURELIO, imperatore romano (121-180): 207 n.

MARCO TULLIO (Cicerone), scrittore, oratore e uomo politico romano (106-43 a.C.) : 165, 205, 359.

MENELAO, re di Sparta, eroe del ciclo epico troiano : 335.

MERCURIO, divinità alata, messaggero divino : 289.

MUSE, le nove divinità, figlie di Zeus e di Mnemosine, protettrici della danza, del canto e della musica e, in seguito, di ogni manifestazione del pensiero, dell'arte e della scienza. *Clio* personificò l'epica e la storia, *Euterpe* la musica auletica, *Talia* la commedia e la satira, *Melpomene* la tragedia, *Tersicore* la lirica corale e la danza, *Erato* la poesia d'amore, *Polimnia* la lirica e l'eloquenza, *Urania*, la didascalica e l'astronomia, *Calliope* la poesia in genere e l'epica in particolare: 69, 73, 75.

musica, arte dell'armonia, una delle quattro arti liberali del

quadrivio: 121, 131.

Natura, dà a ciascun essere la tendenza a vivere e a propagarsi per garantire la continuità della specie : 243, 245, 247.

necessità, è di due tipi : semplice, quando è connaturata alla cosa stessa, che non può non accadere; condizionata, quando è subordinata a una condizione che si aggiunge alla natura propria di una cosa : 383, 385.

NERONE (Claudio Cesare), imperatore romano dal 54 al 68 d.C., divenuto nell'antichità il simbolo della ferocia sanguinaria : 161, 201, 205, 207.

nobiltà del casato, è un titolo vuoto e futile perché, essendo un prestigio derivante dai meriti degli avi, è cosa a noi estranea: 209, 211.

NONIO, magistrato romano, messo in ridicolo dal poeta Catullo : 195.

Noto, v. AUSTRO.

OMERO, il primo e il più grande dei poeti epici dell'antica Grecia, al quale si attribuiscono i due poemi *Iliade* e *Odissea*: 349 n.

onori, sono beni precari, illusori, incapaci di rendere felici : 125, 155, 183, 213.

OPILIONE, accusatore di Boezio: 91.

ORAZIO (Quinto Fiacco), poeta latino (65 - 8 a.C.) : 355 n.

ORFEO, leggendario poeta e musico della Tracia : 259, 263.

Orsa Maggiore, costellazione boreale: 307.

Orsa Minore, costellazione boreale comprendente il Polo Nord celeste : 327.

PAOLINO, senatore romano e console ai tempi di Teodorico : 91.

PAOLO (Emilio Macedonico), uomo politico e generale romano (228 a.C. circa - 160 a.C.) : 127.

PAPINIANO, Emilio (+ 212 d.C.), giureconsulto romano, condannato a morte dall'imperatore Caracalla : 207.

PARIDE, eroe troiano, figlio di Priamo e di Ecuba, rapì Elena, moglie di Menelao, provocando la guerra di Troia : 335.

PARMENIDE, filosofo greco, nato in Elea in Magna Grecia (520 circa - 440 circa), è il maggior rappresentante della scuola eleatica: 73 n., 259, 321 n.

PARTI, antico popolo dell'Asia occidentale inferiore: 165.

passioni, sentimenti violenti che offuscano la retta visione delle cose: 73, 113, 115.

PERSEO (212 circa a.C. - 165 o 162 a.C.), ultimo re di Macedonia: 127.

piaceri, quando si desiderano riempiono di ansietà, quando se ne è sazi generano rimorso, i loro effetti sono penosi: 185, 211, 213.

PIDNA, città della Pieria in Macedonia, presso la costa del golfo Termaico, dove i Romani nel 168 vinsero e fecero prigioniero Perseo, re di Macedonia : 127 n.

PITAGORA, filosofo greco (571/570 a.C. - 497/496 a.C.). A lui e alla sua scuola va attribuito il merito di molte importanti acquisizioni nel campo della geometria, dell'aritmetica, della medicina, della musica, dell'astronomia e della filosofia : 99.

PLATONE, filosofo greco (427-347 a.C.). Nel 388 fondò in Atene l'Accademia, comunità religiosa e scuola filosofica erede della tradizione socratica. Espose il suo pensiero soprattutto nei *Dialoghi* : 73, 81, 87, 225, 251, 259, 283, 379, 381.

PLINIO il Vecchio, storico e naturalista latino (23/24 - 79 d.C.), 309 n.

PLUTONE, dio dell'oltretomba, identificato con Ade: 263.

POLIFEMO, ciclope accecato da Ulisse : 335.

PORFIRIO, filosofo neoplatonico greco di origine siriana (233 circa - 305 circa) : 73 n.

potere, non è un bene per sua intrinseca natura, è instabile, pericoloso e quindi non è artefice di felicità: 155, 157, 159, 161, 183, 187, 205, 213, 221, 223

prescienza, conoscenza posseduta da Dio di tutto il futuro, compresi i liberi atti umani, mediante la quale Egli vede tutte le cose come presenti, in un presente eterno: 349, 361, 381; non comporta nessun carattere di necessità in ordine a quanto si verificherà nel futuro : 361, 363, 381, 383.

prosperità, fa deviare gli uomini dal vero bene: 173.

Provvidenza, è la regola immutabile, determinata da Dio, che presiede allo svolgimento degli eventi, è il principio formale, immobile e semplice, delle cose che devono essere attuate: 247, 311, 313, 315, 317, 341, 351.

REGOLO (Marco Attilio), generale romano, console nel 267 e nel 256 a.C., noto per la vittoria navale sui Cartaginesi, dai quali fu poi catturato e messo a morte : 157.

retorica, complesso dei precetti relativi all'arte del bello scrivere e dell'eloquenza: 121, 131.

ricchezze, risultano incapaci di dare la felicità, perché non sono in grado di liberare dal bisogno e di rendere autosufficienti: 125, 145, 149, 151, 159, 183, 193, 195, 221.

ROMA: 161.

RUSTICIANA, figlia di Simmaco e moglie di Boezio : 131, 137.

SENECA (Lucio Anneo) il filosofo (4 a.C. circa - 65 d.C.), fu il massimo rappresentante del pensiero filosofico romano nella prima età imperiale: 83, 205, 207, 321 n.

SERI, abitanti di una regione indefinita dell'Asia orientale, dove si produceva la seta : 153.

SETTIMIO SEVERO, imperatore romano (146-211): 207 n.

SIMMACO (Quinto Aurelio Memmio), suocero di Boezio, uomo politico ed erudito romano. Fu personaggio di rilievo alla corte di Teodorico finché, coinvolto nella congiura che portò a morte Boezio, venne anch'egli condannato alla pena capitale a Ravenna (525) : 99, 131, 137.

SIRENE, esseri favolosi, per metà donna e per metà uccello (o pesce), che ammalavano i naviganti col dolcissimo loro canto per attirarli nei gorghi marini : 73.

Sirio, stella che, verso il solstizio d'estate, precede di poco il levar del sole: 103.

SOCRATE, filosofo greco (469-399 a.C.). Non lasciò scritti. Il suo pensiero è esposto soprattutto nei *Dialoghi* di Platone: 81, 83, 95.

SORANO, uomo politico e storico romano, condannato a morte da Nerone nel 66 d.C. : 83.

sorte, potenza più o meno irrazionale, che determina gli avvenimenti indipendentemente dalla volontà degli uomini: 123, 139, 171, 173; ogni sorte è buona, essendo essa giusta o utile: 331, 333.

STOICI, seguaci della filosofia di Zenone di Cizio : 81.

TAGO, il maggior fiume della penisola iberica : 239.

TANTALO, personaggio mitologico : 263.

TARTARO, il recesso estremo dell'Ade, dove i colpevoli venivano puniti con orrendi tormenti : 263.

TAURO, detta poeticamente « rupe Achemenia », è la catena montuosa della Turchia da cui hanno origine il Tigri e l'Eufrate: 345.

TEODORICO (454 circa - 526), re degli Ostrogoti (474). Ne 488, con orde di Ostrogoti, cui si unirono altre genti barbariche, entrò in Italia e pose la sua sede in Ravenna. Si circondò di consiglieri romani, tra i quali Boezio che poi mandò a morte: 69 n.

TIBULLO (Albio), poeta elegiaco latino (50 circa - 19/18 a.C.): 309 n.

Timeo, o *Della natura*, uno degli ultimi *Dialoghi* di Platone: 225 n.

TIRESIA, indovino tebano a cui veniva attribuito un vaticinio ridicolo per la sua insulsa ovvietà : 355.

TIRO, città della Fenicia, situata lungo la costa del Mediterraneo orientale, celebre per la lavorazione della porpora: 201.

TIZIO, gigante mitologico, figlio di Zeus e di Elara: 263.

TOLOMEO, astronomo, matematico e geografo greco (90 -168 circa): 163.

TRACIA, regione dell'Europa orientale, dove Boezio localizza la patria di Eolo, re dei venti: 79.

TRIGGIVILLA, prefetto della real casa di Teodorico : 89.

TULE, misteriosa isola a nord della Britannia, considerata l'estremo limite settentrionale del mondo : 207.

ULISSE, re di Itaca ed eroe del ciclo troiano: 289, 335.

unità, esigenza insita in tutti gli esseri, che possono sussistere solo in virtù dell'unione di tutti i loro elementi costitutivi: 241, 243, 247.

VENERE, pianeta del sistema solare, che si può vedere per poco tempo prima del sorgere del sole a oriente (« Lucifero », stella del mattino), o dopo il tramonto a occidente (« Vespero », astro della sera) : 103 n., 181 n.

Vespero, («astro della sera»), nome con cui si indica il pianeta Venere quando è visibile la sera: 103, 173, 327.

virtù, è la via naturale per raggiungere il bene : 277 ; non resta mai senza ricompensa : 269 ; è inattaccabile dai mali : 323.

vizio, è una malattia delle anime: 319; non resta senza punizione : 269.

volontà, è indispensabile per poter agire : 273.

Zefiro, vento primaverile, che spira da occidente: 103, 135.

ZENONE di Cizio, filosofo greco (335 - 264 circa a.C.), fondatore dello stoicismo : 369.

ZENONE di Elea, filosofo greco, discepolo di Parmenide, nato intorno al 490 a.C., morto fra le torture inflittele dal tiranno Nearco, al quale si era opposto : 73, 83.

ZEUS, suprema divinità del pantheon greco : 257, 263.